

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VI

2000 / 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J.B. Allen, UCLA, Los Angeles
Giovanni Aquilecchia, University College London
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, The Warburg Institute, London
Saverio Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana
Laura Salvetti Firpo, Torino
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Maria Conforti, Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Tiziana Provvidera, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Elisabetta Scapparone, Pina Totaro, Oreste Trabucco

sito web: www.bruniana-campanelliana.com

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO VI

2000 / 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Il presente volume è stato realizzato anche grazie a un contributo MURST (ex 40%)



Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta

degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*[®],
Pisa · Roma

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2001 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali[®], *Pisa · Roma*

<http://www.iepi.it>

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO 2000/2

Studi

- C. Lüthy - W.R. Newman, *Daniel Sennert's earliest writings (1599-1600) and their debt to Giordano Bruno* 261
- V. Perrone Compagni, «*Minime occultum chaos*». *La magia rior-dinatrice del Cantus Circaeus* 281
- D. Quagliioni, «*Ex his quae deponet iudicetur*». *L'autodifesa di Bruno* 299

1600 · 2000. Quattrocento anni dal rogo di Giordano Bruno in Campo de' Fiori. Disegni di Carlo Lorenzetti e Ottavio Mazzonis

L'individualità tra divino e umano. Letture Bruniane IV del Lessico Intellettuale Europeo Roma

- E. Canone, *Premessa* 323
- F. Mignini, *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno* 325
- S. Toussaint, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola* 351
- E. Canone, *Il fanciullo e la fenice. L'eterna essenza umana e gli innumerabili individui secondo Bruno* 381
- P.F. Mugnai, *Una proposta di lettura per un brano del primo dialogo degli Eroici furori* 407
- M. Fintoni, *Figure dell'umanità in Bruno* 417
- G. Paganini, *Umano e divino in un contemporaneo di Bruno: l'antropologia di Giusto Lipsio* 437
- M.L. Bianchi, *Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme* 469
- C. Buccolini, *Contractiones in Bruno: potenza dell'individuo e grazia divina nell'interpretazione di Mersenne* 503

Note · Cronache · Recensioni · Schede · Giostra

- L. Albanese, *Bruno e gli Oracoli dei Caldei* 539
- L. Guerrini, *Nuovi manoscritti di scritture politiche campanelliane* 547

| | |
|--|-----|
| R. Marchi, <i>Ovidio Montalbani e Giordano Bruno. Teoria del minimo e aspetti della cultura matematica, medica e astrologica nella Bologna del '600</i> | 553 |
| M. Valente, <i>Prime testimonianze della circolazione del De praestigiis daemonum di Johann Wier in Italia</i> | 561 |
| <i>Il Convegno internazionale di Londra su Giordano Bruno</i> (M. Ruisi) | 569 |
| W. Wildgen, <i>Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos (1548-1600)</i> , Peter Lang, Frankfurt a. M. ecc. 1998 («Philosophie und Geschichte der Wissenschaften», 38) (D. von Wille) | 573 |
| M.J.B. Allen, <i>Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation</i> , Olschki, Firenze 1998 (O. Pompeo Faracovi) | 574 |
| A. Verrecchia, <i>Giordano Bruno - Nachtfalter des Geistes</i> , Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1999 (D. von Wille) | 576 |
| Marsilii Ficini <i>Opera</i> , réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société Marsile Ficin, Préface de S. Toussaint, Phénix Éditions, Paris 2000, 2 tomes (A. Rabassini) | 578 |
| <i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di Bruno e Campanella) | 581 |
| Giostra | 593 |
| Sphaera | |
| O. Pompeo Faracovi, <i>Astrologia e luoghi comuni</i> | 605 |
| O. Pompeo Faracovi, <i>L'oroscopo di Ficino e le sue varianti</i> | 611 |
| <i>Abū Ma'cshar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)</i> . Edited and translated by K. Yamamoto, C. Burnett, 2 voll.: I <i>The Arabic Original</i> , II <i>The Latin Version</i> , Brill, Leiden-Boston-Köln 2000 (G. Bezza) | 618 |
| F. Boll - C. Bezold, <i>Interpretazione e fede negli astri. Storia e carattere dell'astrologia</i> , a cura di M. Ghelardi, Sillabe, Livorno 1999 (O. Pompeo Faracovi) | 620 |
| <i>Abbreviazioni e sigle</i> | 623 |
| Indice dei manoscritti | 627 |
| Indice dell'annata VI (2000) | 629 |

STUDI

CHRISTOPH LÜTHY - WILLIAM R. NEWMAN*

DANIEL SENNERT'S EARLIEST WRITINGS (1599-1600)
AND THEIR DEBT TO GIORDANO BRUNO

SUMMARY

Daniel Sennert (1572-1637), the famous Wittenberg professor of medicine, is usually taken to have begun his intellectual life as a solid Peripatetic and to have turned only later to non-Aristotelian doctrines. But his first writings of 1599 and 1600 (which have so far been ignored by scholars) force us to revise this idea. The *Epitome naturalis scientiae* of 1599-1600 shows that even at the beginning of his academic career, Sennert was willing to accept the teaching of the *novatores* whenever he encountered «probable» evidence against the truth of Peripatetic doctrines. Of particular interest is his acquaintance with Giordano Bruno's works, of which Sennert owned several volumes. Sennert quoted and paraphrased the Nolan in a disputation of 1599 and in the same year also imitated Bruno's *De imaginum compositione* in his own *Templum Mnemosynes*.



The present contribution has two purposes: first, to rectify a number of central elements in Daniel Sennert's early biography and bibliography; and second, to document in some detail the interest of the young Sennert in Giordano Bruno's mnemonic and natural philosophical writings.

1. SENNERT'S EARLY ACADEMIC LIFE AND WRITINGS

Let us begin with the problem of Sennert's early biography. While basing themselves on the biographical data furnished in such sources as Paul Röber's funeral sermon of 1637, August Buchner's panegyric on Sennert of 1638, and the *Historia vitae Sennertianae* by the Rector of the University of Wittenberg, Henning Gross¹, sev-

* Sections 1, 2, and 5 are by Lüthy and Newman; sections 3 and 4 by Lüthy alone. Thanks go to Cees Leijenhorst, who has helped in the search for some rare texts.

1. Printed in P. Röber, *Sennertianum Symbolum, Sennertisches Wapenbild...*, Witten-

eral biographical treatments of Sennert maintain the following: Sennert had initiated his studies of philosophy at the University of Wittenberg on June 6, 1593, and on 3 April, 1597, he had promoted «laurea philosophica inter LVIII candidatos quarto loco»². He thereupon felt a new calling: the *Allgemeine Deutsche Biographie* and Hans Kangro's entry for the *Dictionary of Scientific Biography* tell us that he «studied medicine for three years at the universities of Leipzig, Jena, and Frankfurt an der Oder. In 1601 he entered medical practice in Berlin under the supervision of the physician Johann Georg Magnus»³. But just when he was about to leave Berlin for Basle – or, according to a second version, just when he had reached Basle – where he wished to conclude his studies, he received an invitation to do his doctoral defense at Wittenberg. Following the counsel of some friends, he decided to return to his *alma mater*. After having successfully disputed «pro Licentia» on 3 July, 1601, he received the «gradus Doctoris» from the medical faculty on 10 September⁴. When, in the following year, Johannes Jessenius a Jessen, professor of anatomy, left for Prague, Sennert was ap-

bergk 1637. A. Buchner, *Panegyricus, Memoriae Viri Clariss. Danielis Sennerti: Dicitur ac dictus publice in Acad. Wittenberg* [1638], Wittebergae 1655. H. Gross, *Historia vitae Sennertianae*, Staatsbibliothek Berlin, 1b 663, no. 21 (no date). Incidentally, Röber, Buchner, and Gross do not give the erroneous date of 1597 for Sennert's graduation.

2. *Vita Danielis Sennerti*, prefaced to *Danielis Sennerti Opera Omnia in quatuor tomos divisa*, Lugduni 1656, [s.p.]. The same account is given in Bayle's *Dictionnaire historique* (1697), Joecher's *Allgemeines Gelehrten Lexikon* (1751), and elsewhere.

3. H. Kangro, *Sennert, Daniel*, in Ch. C. Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, 18 vols., Scribner, New York 1970-1990, XII: 312. *Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 vols., Dunker & Humblot, Leipzig 1892, XXXIV: 35: «Er trat aber nicht, wie er anfangs gewollt, in den Schuldienst ein, sondern wandte sich jetzt ganz den medizinischen Studien zu und besuchte noch drei Jahre lang die Universitäten Leipzig, Jena und Frankfurt a. O.». This is based on Bucher, *Panegyricus*, b3v-b4r: «Ne tanquam in Apellaea aliqua tabula deesset quippiam, tum consummandae artificii gloriae, tum decori ac gratiae conciliandae. Hoc consilio Lipsiam, Jenam, Fröncfurtum ad Viadrum adit: congressusque cum prudentissimis ejus artis tandem Berolinum concedit... Qua in parte, ut sibi non modo, sed aliis quoque quibus nuda virtus suspecta propemodum, ne deesset, consilium petendae dignitatis, & Basileam proficiscendi, capit. Sed cum in adornando itinere esset, aliud ab amicis, praecipue vero Johanne Georgio Magno Berolinensium Medico, quem intimum semper habuit, persuadetur. Et jam occulto ductu fati vis, quae omni consilio valentior est, Wittebergam, ut novum decus ac ornamentum adderet, ipsum traebat, oblata compendiosiore via, id, quod spetabat, consequendi».

4. Various biographers have taken the dates of 3 June and 10 September as referring to two parts of the doctoral examination. The significance of these two dates

pointed his successor. He was introduced to the Medical College at Wittenberg on September 15, 1602, and remained there, with great fidelity, until his death in 1637.

According to these same accounts, Sennert's life as a scientific author began relatively late. It initiated in the domain of medicine in 1609, with the *Quaestionum medicarum controversarum liber*, and only later expanded to the realm of natural philosophy, first with the *Epitome naturalis scientiae* (1618), and subsequently with the more famous *De consensu et dissensu Galenicorum et Peripateticorum cum chymicis* (1619)⁵.

However, only few things are true about this composite account of Sennert's life. Although it is still too early to present a complete new version of Sennert's early academic career, it is not yet too early to bid farewell to some false assumptions⁶. First, some of the above-mentioned biographers give the incorrect date of 1597 for Sennert's graduation. But a contemporary congratulatory poem by Balthasar Ostenn explicitly dates Sennert's acquisition of the MA at 4 April, 1598, and the same year is confirmed by Röber⁷. Second, Sennert's publishing record begins already in the 1590's, and hence at least a decade earlier than is usually assumed. Third, from the dates indicated in his early publications, it follows that the traditional chronology of his academic peregrinations must be distorted if not outright wrong. Finally, and most interestingly maybe, Sennert's intellectual development began in an environment that was quite different from what has so far been believed.

But let us first look at the titles that falsify the traditional accounts of Sennert's biography. They are:

is, however, clearly explained in Gross, *Historia vitae Sennertianae*, cit., p. c2v: «Itaque profectus Wittebergam denuo, an. MDCI mensis Septembris d. X. Doctorali honore ornatus est, cum d. III. Julii ante pro consequenda Licentia disputasset».

5. See e.g. A.G.M. van Melsen, *Van atomos naar Atoom*, Meulenhoff, Amsterdam 1949, p. 78: «Het eerste werk van Sennert, van belang om zijn inzichten te leren kennen is: *Epitome Scientiae naturalis* (...), zijn hoofdwerk, waarin hij zijn algemene wijsgerige opvattingen ontwikkelt. Het is verschenen in 1618...». Note that some copies of the *Quaestionum medicarum controversarum liber* carry the date of 1610.

6. We have recently initiated work on an intellectual biography of Sennert.

7. Cf. B. Ostenn, *In honorem vera eruditione, moribusque ornatissimi iuvenis, Danielis Sennerti, Vratisl. Sil. Summo in philosophia gradu, per spectabilem decanum, virum clarissimum, Dn. M. Laurentium Fabricium, Hebraeae linguae professorem pub. In Academia Wittebergensi ornati, Anno. 1598. 4 die Aprilis...*, Vitebergae 1598.

De morbi, quem aer tota substantia noxius peragit, praeservatione et curatione. Disputatio IV. Quam peculiari collegio Praeside Johann. Jessenio à Jessen, Doctore et Professore Ad Cal. Septembris adornat Daniel Sennert, Vratislaviensis Sil., Witebergae, Excudebat Johannes Dörffer typis Cratonianis, 1596. This is currently the earliest known disputation defended by Sennert⁸.

Templum Mnemosynes. Autore Daniele Sennerto Vratislaviensi, Witebergae, Typis Martini Henkelij, 1599. This is an eight-page poem in praise of the art of mnemonics, dedicated to Sennert's friend Johannes Lobhartzberger. The dedication was signed in Wittenberg on 15 January, 1599.

Iohan. Iessenii a Iessen De sympathiae et antipathiae rerum naturalium caussis disquisitio singularis. Quam in publico pro virili ad Cal. Iunij defendere conabitur M. Daniel Sennertus Vratislaviensis, Witebergae, Imprimebatur Typis Meißnerianis, 1599. This is neither a disputation nor a thesis defense, but an exercise written by Sennert's teacher Jessenius and defended by «magister» Sennert on a particular academic occasion.

Epitome naturalis scientiae, comprehensa disputationibus viginti sex, in celeberrima Academia Witebergensi privati Collegii examini propositis a M. Daniele Sennerto, Vratislaviensi, Witebergae, Typis Simonis Gronenbergii, Anno 1600. This is a set of 26 disputations, written by «magister» Sennert and defended by his students on a weekly basis between 29 August, 1599, and 5 April, 1600. Each *disputatio* was printed separately and with a separate title page. The collective title page of the *Epitome* and the dedication letter introducing the entire set of disputations was added at the end of the semester and signed at Wittenberg on 1 April, 1600⁹.

De catarrho, de sanguinis per tussim reiectione, de asthmate, de dysenteria. Praeside Ernesto Hettenbachio, philosophiae et medic. Doct. et Professore, Disputabunt, Testimonium profectus sui, in doctrina et usu artis medicae accepturi, in celeberrima Witebergensi Academia. M. Balthasar Schultzius, Gryphenb. Pom. Illustris Principis ac Dn. Dn. Casimiri, Pom. Ducis etc. et civitatis Colbergensis Medicus.

8. We have not yet been able to consult this text directly, but rely on its description in F. Pick, *Johannes Jessenius de Magna Jessen. Arzt und Rektor in Wittenberg und Prag, hingerichtet am 21. Juni 1621. Ein Lebensbild aus der Zeit des Dreissigjährigen Krieges*, Johann Ambrosius, Leipzig 1926, p. 296, item 22.

9. It is surprising that none of the bibliographies of Sennert's works contains this first version of the *Epitome*, not even W.-U. Eckart, *Bibliographie der von mir ermittelten Werke Sennerts und ihrer nachfolgenden Auflagen*, in *Grundlagen des medizinisch-wissenschaftlichen Erkennens bei Daniel Sennert (1572-1637)*, M.D. thesis, Universität Münster 1977, pp. 114-136. The only exceptions appear to be Kangro, *Sennert*, cit., p. 313, who mentions the *Epitome* of 1600, but adds: «I have not seen this»; and C.H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, vol. II: *Renaissance Authors*, Olschki, Florence 1988, p. 418, who only lists the editions of the *Epitome naturalis scientiae* from 1618 onward, but adds in a separate note: «First published as *Epitome naturalis scientiae comprehensa disputationibus XXVI*», without however offering any further detail.

M. Georgius Belser, Ulmensis, Physicus Eilenbergensis. M. Daniel Sennert, Vratislaviensis. Tobias Knobloch, Marcobrettanus, Fr. Die 3. Julii, mane hora VI, loco consueto, Witebergae, Typis Gronenbergianis, 1601. This collection of theses, defended by four candidates so as to obtain the title of «doctor medicinae», contains also the theses *de asthmate* defended by Sennert.

Furthermore, there exist two works by Johannes Jessenius of 1601 which contain poems by Sennert, who in that period signed as «med. Lincentiat.». The first is contained in the *ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗ*, whose dedication carries the date of 1 January, 1601; the second in the *Institutae chirurgicae*, which is dated 1 August, 1601¹⁰.

A number of elements emerge from this (presumably still incomplete) bibliography. First, the defense of the theses *De morbi praeservatione et curatione* in 1596 proves that Sennert had begun studying medicine earlier than 1598. It is noteworthy that from the beginning of his medical studies, he appears to have been associated with Jessenius, whom he was to replace in the chair of anatomy six years later. It seems obvious that Johannes Jessenius (or Jan Jessensky, 1566-1621), a knight of Hungarian ancestry but originating from Sennert's hometown, Breslau, was from early on the patron of the cobbler's son¹¹.

Second, it is also obvious that in the period from 1596 (the date of his first documented interest in medicine) to 1601, Sennert cannot possibly have studied for three consecutive years at Leipzig, Jena, Frankfurt an der Oder, Berlin, and Basle. If he left Wittenberg for other university towns at all, his visits must have been brief¹². Let us recapitulate the succession of dates: Sennert, who was first inscribed at the University of Wittenberg in 1593, received his MA there in the month of April, 1598. The *Templum Mnemosynes* was finished in Wittenberg on 15 January, 1599. Already five months later,

10. J. Jessenius, *ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗ, seu, nova cognoscendi morbos methodus, ad analyseos Capivaccianae normam ab Aemyllo Campolongo, Professore Patavino expressa: Nunc primum vero, per Johannem Jessenium a Jessen, recta discentium et medentium usui, publicata, Witebergae 1601* (Jessenius had studied at Padua under Campolongo); and J. Jessenius, *Institutiones chirurgicae, quibus universa manu medendi ratio ostenditur, Witebergae 1601*.

11. The best available biography of Jessenius is Pick, *Johannes Jessenius*, cit.

12. Gross' *Historia vitae Sennertianae* in fact describes Sennert's visits as deliberately brief: «Interim tamen Lipsiensem, Jenensem, & Francofurtanam ad Viadrum Academias adiit; magis ut congraderetur cum peritis ac doctis, quorum usu & consuetudine proficere posset; quam quod magnopere restaret aliquid in illo studio- rum cursu, quod esset tractandum» (cit., p. c2r-v).

Sennert defended Jessenius' *De sympathiae et antipathiae caussis*. And merely two and a half months later, he began lecturing on natural philosophy in a «collegium private», for which he wrote a cycle of twenty-six weekly disputations. The first disputation took place in August, 1599, the last in April, 1600. In the dedicatory epistle of his *Epitome naturalis scientiae* (which is the name he gave to the entire set of disputations), Sennert writes that possible shortcomings in the text of his disputations had to be excused with the fact that he was at the same time engaged in «alia studia, quae interea temporis negligenda plane non fuere»¹³. In other words, he was still studying medicine at Wittenberg. In the two poems in praise of Jessenius, published in books finished in January and August, 1601, Sennert furthermore signs as «med. Licentiat.», which indicates that he had reached almost the end of his studies. In July, finally, he defended a set of theses *De asthmate* so as to obtain his doctorate, which was granted to him in September. On June 16 of the following year, 1602, Jessenius proposed him as his successor in the chair of anatomy and botany; on September 3, this choice was confirmed by the Elector Christian of Saxony, and on September 15, Sennert was officially introduced into the body of the medical faculty.

While it is certainly possible that while studying medicine, Sennert made some excursions to other universities, it is plausible to assume that he later felt the need to exaggerate the length of his absence from Wittenberg, where he spent the remainder of his life. For his sedentary academic career stands in a marked contrast to that of many of his colleagues, who joined the medical faculty only after a prolonged *peregrinatio*¹⁴.

2. SENNERT, ARISTOTLE, AND THE 'RECENTIORES' IN THE 'DISPUTATIONES' OF 1599-1600

The contents of the twenty-six disputations of 1599-1600 are of great interest. Of course, a comparison with the later and much expanded versions of the *Epitome* and with the *Physica Hypomnemata* of

13. Sennert, *Epitome*, s.p. [iii].

14. Cf. the lives of Wittenberg's sixteenth- and seventeenth-century professors of medicine in W. Friedensberg, *Geschichte der Universität Wittenberg*, 2 vols., Max Niemeyer, Halle 1917, I: 453-471; W. Kaiser and A. Völker, *Ars medica Vitebergensis 1502-1817*, Martin-Luther-Universität, Halle 1980.

1636 yields a vast array of points on which Sennert changed his initial views. But at the same time, it also shows that on a range of arguments, he maintained his original convictions. There are in fact certain sentences and at times even entire paragraphs that are taken over unchanged from the 1599-1600 *Disputationes* to the 1618 *Epitome* and from there to the 1636 *Physica Hypomnemata*. Now, on the basis of our traditional understanding of Sennert's intellectual development, one would have to assume that his starting point was strictly Aristotelian, and that he only later abandoned the received teaching of the schools by introducing novel alchemical and atomist notions. While this view is partially reinforced by our reading of the *Epitome scientiae naturalis* of 1600, it is also partially undermined by it. Let us give an example. «Quando nel 1618 Sennert pubblicava a Wittenberg l'*Epitome scientiae naturalis* il suo fondamentale aristotelismo mostrava alcune incrinature», writes Tullio Gregory, and he refers to the presence of a number of *recentiores* in this text, notably Galileo Galilei, Tycho Brahe, and Giordano Bruno¹⁵. But when we look at the first *Epitome* of 1600, we will not only find that these «incrinature» are already there, but also that Sennert was quite aware of many non-Aristotelian *recentiores*. In fact, he already cites Tycho Brahe and Giordano Bruno (though obviously not yet Galileo Galilei), that is full twenty years earlier than Gregory had assumed. The hypothesis of Sennert's «fondamentale aristotelismo» therefore needs to be re-examined.

Importantly enough, Sennert was personally acquainted with Tycho Brahe, who spent the months from December, 1598, to May, 1599, at the home of Johannes Jessenius (who incidentally happened to live in Melanchthon's former house) while awaiting the return of Emperor Rudolf II to Prague¹⁶. Jessenius' *Disquisitio de sympathiae et antipathiae rerum naturalium caussis*, which Sennert was asked to defend in June, 1599, was in fact based on Tycho's doctrine of astrological influences, as Jessenius's concluding words indicate:

Interea hoc, quae ex Illustris viri TYCHONIS BRAHEI domestica

15. T. Gregory, *Studi sull'atomismo del Seicento. II. David van Goorle e Daniel Sennert*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLV (1966), pp. 44-63: p. 52.

16. Cf. J.L.E. Dreyer, *Tycho Brahe. A Picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth Century*, A. and Ch. Black, Edinburgh 1890, pp. 271-276. Incidentally, in his funeral oration (s.b., note 18), Jessenius said that Tycho had spent nine months at his house in Wittenberg.

semestris conversatione feliciter consecutus, tibi candide impertio; ingenue, lector, excipe, bonique consule.

This tribute to Tycho makes it possible to imagine that this text had been elaborated before Tycho's departure in May, 1599, or that it had originally even been planned as an homage to the departing astronomer. That such an official gesture would have been considered appropriate appears from the fact that Tycho enrolled himself in the Register of the University, sent his sons to take lessons, and personally attended some of Jessenius' lectures and anatomies¹⁷. Indeed, in the last years of his life, Tycho Brahe seems to have held Jessenius in high esteem. The Wittenberg anatomist was not only present during the negotiations between Kepler and Tycho at Castle Benatek on April 5-6, 1600, but he was also asked, upon Tycho's death in 1601, to deliver the funeral oration¹⁸. Whether the Danish astronomer agreed with the strange Patrizian cosmology of Jessenius' *Zoroaster* (1593), which postulated an earth rotating around the center of the universe, with the fixed stars rotating at its outermost rim, is another question¹⁹.

Thanks to his acquaintance with Jessenius and Tycho, Sennert was thus familiar with recent cosmological debates. This acquaintance becomes forcefully evident in several of his *Disputationes* of 1599-1600. Although he cautiously avoids the issue of Copernicanism, he discusses the implications of recent celestial observations of comets and *stellae novae* for the doctrines of the celestial spheres and the immutability of the super-lunar sphere. Sennert's characteristic caution *vis-à-vis* speculations and his respect for demonstrative argument is already evident here. He decides, for example, that the measurement of the small parallax of supernovas demonstrates that such new stars do indeed arise in the super-lunar sphere²⁰.

17. Cf. Pick, *Johannes Jessenius*, cit., pp. 55-57.

18. Cf. J. Jessenius, *De vita et morte Illustris et Generosi Viri, Domini Tychonis Brahe Equit. Dani...*, Pragae 1601. Cf. also Dreyer, *Tycho Brahe*, cit., pp. 195-196; 311.

19. Cf. J. Jessenius, *Zoroaster, nova, brevis veraque de universo philosophia*, Witebergae 1593, pp. 37-45.

20. Cf. *Disputatio XVII. de meteoris in genere, et de galaxia atque cometa. Cujus positiones... praeside M. Daniele Sennerto... defendendas suscipiet Melchior Rohaczus... Ad diem 16. Ianuarii*, Witebergae 1600. Thesis XXIII: «Interum tamen etiam seu Cometās seu stellas quasdam novas, & praecipue hoc seculo, in regione aetherea apparuisse, doctissimi Astronomi non affirmarunt solum, sed etiam demonstrarunt. Apparue-

On the whole, however, the *Disputationes* move mostly along Peripatetic lines, although Sennert favors, like most of his contemporaries, the teaching of the *recentiores* (notably Pereira, Toletus, the Conimbricenses) and, above all, the often very innovative doctrines of such north Italian Aristotelians as Zabarella, Piccolomini and especially the much-quoted Julius Caesar Scaliger. Sennert explicitly states in the preface that his goal was to collect the most probable views of Aristotle and his commentators, and only to change them when necessity forced him to do so²¹. This purpose seems to be born out in the text as well, where Sennert effusively refers to Aristotle as «aquila philosophorum» and relates anecdotes from Caelius Rhodiginus about Plato's acknowledgement of Aristotle's philosophical superiority²². However, on a number of topics – notably the order of the cosmos and the nature of the human soul – Sennert turns with great curiosity to such rivalling authorities as Hermes Trismegistus, Marsilio Ficino, or Giovanni Francesco Pico della Mirandola. A particularly recent author used by him is Francesco Patrizi, whose *Nova de universis philosophia* (1591) Jessenius had brought back from Italy, and whose appendix, the *Zoroastris Oracula*, the same Jessenius had paraphrased in his own *Zoroaster*. Sennert's acquaintance with Patrizi's book is obvious: his eleventh disputation *De luce, lumine, colore, et influentia coelesti* follows Patrizi on a number of doctrines²³.

All in all, then, we may indeed characterize Sennert's twenty-six

runt enim quaedam novae stellae, quae lucis praestantia & puritate, motusque regularitate cum reliquis convenerunt, & ex quarum parallaxi, quam minorem, quam Luna habuerunt, non obscure colligi potuit, eas in regione aetherea, non elementari constitisse».

21. Cf. Sennert, *Epitome*, Dedication letter, p. A2^v: «Aristotelis enim, atque praestantissimorum ejus interpretum maxime probabiles & selectas de rebus naturalibus praecipuis (omnia enim parvo tempore, paucisque pagellis comprehendere qui potuissem?) collegi sententias, easque in pauca redegei capita, nec ab iis, nisi insignis urgeret necessitas (quod tamen rarissime factum spero), secessi».

22. Cf. *Disputatio II, De natura physicae, Cujus positiones... praeside M. Daniele Sennerto... defendendas suscipiet Sveno Bartheus, Svecus. Ad diem 5 Septembris*. Witebergae 1599. Thesis XXXVI: «De Platonicis nihil dicam, illud saltem referam, quod de Platone Cael. Rod. I. 29. *Antiq. Sect.* ... refert: Plato, inquit, cum forte in auditorium venisset, nec adesset Aristoteles, succlamavit: ἄπεσι ὁ τῆς ἀληθείας φιλόσοφος, hoc est, abest veritatis Philosophus. Cum iterum non accessisset, dicere non dubitavit: ὁ νοῦς οὐκ ἦλθεν, id est, non venit intellectus». See also the gushing comments about Aristotle in the subsequent thesis XXVII.

23. *Disputatio XI. de luce, lumine, colore, et influentia coelesti, cujus positiones... praeside*

disputations as Aristotelian, but only in the latitudinarian sense that applies to other liberal Aristotelians such as Sennert's close contemporary John Case²⁴. Numerous passages demonstrate that the young *magister*, even in his very first year as a university teacher, was far from being a doctrinaire scholastic. His interest in Platonist and Hermetic doctrines, his occasional positive remarks about chymistry, the great number of references to recent medical doctrines, and his outspoken interest in new astronomical and astrological developments demonstrate an early openness to empirical and mathematical demonstrations. Indeed, on various occasions, Sennert makes good on the methodology announced in his dedicatory epistle by deciding in favor of non-Aristotelian doctrines on the grounds that they are «magis probabiles».

3. THE REFERENCE TO GIORDANO BRUNO IN THE 'DISPUTATIO DE LOCO' OF 1599

When Tullio Gregory spoke of the «incrinature» in Sennert's «fondamentale aristotelismo», he also mentioned the reference to Giordano Bruno in the *Epitome* of 1618. But importantly, the same passage can already be found in the *Epitome* of 1600, viz. in the sixth disputation *De loco* of 4 October, 1599, where we read, in thesis XXX:

Proclus spatium hoc statuit esse corpus animatum, indivisibile, immobile, immateriale. *Iordanus Brunus Nolanus quintum genus caussae hoc ponit*. Quod etiam olim assertum videtur. Locum enim a Peripateticis praestantioribus inter principia naturae connumerari ex Alberto Magno referunt. Alii spatium hoc dicunt esse accidens, & quidem Quantitatem longam, latam, & profundam: Non quidem, ut Epicurus, sine aliquo corpore seorsim existentem, sed semper conjunctam cum aliquo corpore. Alii denique hoc spatium reale nihil esse volunt, sed secundum se vacuum quoddam, seu privationem corporis, quod tamen recipere potest²⁵.

This reference to Bruno is noteworthy for a number of reasons.

M. Daniele Sennerto... defendendas suscipiet Svenio Ioannis Barteus... Ad diem 21. Novemb., Witebergae 1599, esp. theses I, III, IV.

24. Cf. Ch. B. Schmitt, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, McGill-Queen's University Press, Kingston 1983.

25. *Disputatio VI. De loco, cujus positiones... praeside M. Daniele Sennerto... defendendas suscipiet ad 4. diem Octobris Iohannes Schlezgerus, Witebergae 1599.*

First, because it represents one of the few references to Bruno that was printed during his lifetime, and second, because this may well constitute the only discussion of his doctrines in an academic context before 1600.

But to which text does Bruno refer here? The *locus* in question appears to be Bruno's *Camoeracensis acrotismus*, published at Wittenberg merely eleven years earlier, where we read, in article XXVIII, «ubi de loco»:

Translatio corporum indicat magis locum esse spacium, quam quidcunque aliud. Est igitur receptaculum corporum magnitudinem habentium, ad nullam quatuor causarum reducibile, sed per se quantum causae genus referens²⁶.

Now, although Sennert quotes other important authorities in his disputation *De loco* – notably Philoponus, Porphyrius, Averroes, Scotus, Durandus, Marsilio Ficino, Scaliger, Toletus, Pereira, and the Coimbra Commentators – it is obvious that he looked quite closely at Bruno's argument. Like other *novatores*, and notably Scaliger and Patrizi, he decided to reject the scholastic distinction between *locus* and *spatium*, but, as a comparison of his thesis XXXIII with article XXI of the *Camoeracensis acrotismus* shows, he made particularly good use of Bruno's criticism:

Sennert, *De loco*, thesis XXXIII:

Denique neque illud ex hac opinione sequitur, fore infinita actu loca, aut loci esse locum, locumque locum mutare, ut est lib. 4. Physic. cap. 4. t. 37. Nam partes aquae sunt in aqua, sicut toto, & in spatio sicut loco: quae si finitae sunt, finita ipsis respondent spatia, si infinitae, infinita. Deinde, cum tota aqua locum mutat, partes quoque aquae locum mutant: non tamen locus locum mutat, & loci locus est. Sed ut totum & partes transferuntur: ita etiam totum & partes locum mutant: spatium tamen, quod universi spatii

Bruno, *Camoeracensis acrotismus*, art. XXXI:

Si locus sit spacium, inquit Aristoteles, infinita erunt loca, translato enim aere et aqua, idem facerent partes omnes. At nobis non inconvenit, partes aquae esse in aqua, sicut in toto: in spatio autem sicut in loco quas sane finitas sive infinitas accipias, finita infinitaque illis debentur, quae repleant spacia?... Cum itaque tota aqua transfertur, et partes aquae consequenter transferuntur, non est necessarium quod locus transferatur: et consequenter loci sit locus: ut enim totum et

26. Bruno, *Camoer. acrot.*, BOL I,1 123.

pars est, immobile manet. Nec enim fluvius, vel coelum, vel vas, vel aliud quippiam tale, locus est, sed spatium, in quo fluvius, coelum, vel vas, vel aliud quiddam continetur.

partes transferuntur, ita totum atque partes locum mutant: dum tamen spacium, quod universi spacii pars est, immobile permaneat... Ex his patet ratio, quare non totum fluvium, vel aliusmodi quidpiam dicimus esse locum, sed spacium in quo fluvius est²⁷.

Given that Sennert here appears to be borrowing from Bruno without mentioning his source, one may rightly ask whether there exist further clandestine debts to the Nolan philosopher. This question is all the more justified because Sennert, as we shall see below, was acquainted with, and even possessed, several other works by Bruno.

However, the overall debt of the 1600 *Epitome* to Bruno is difficult to estimate with precision. It is, for example, impossible to establish whether Sennert was aware of the cosmological points that separated Bruno from Brahe and which led the latter in 1588 to write his dismissive «Nullanus nullus et nihil» into his copy of Bruno's *Acrotismus*²⁸. Did Tycho possibly discuss them with Jesenius and Sennert when he stayed at Wittenberg? Such specific points of uncertainty aside, it is, however, quite clear that Bruno's influence on Sennert's natural philosophy was fairly limited. The young *magister* differed from the Nolan not only by philosophical temperament, but also in terms of his empiricist orientation. As we have seen, the aim of the *Epitome* of 1600 was in no way to overthrow Aristotle or to erect a new philosophy, but to teach the received curriculum and to adjust and modernize it only where necessary. Even on those issues where Sennert decided against Aristotle, he did so with great restraint and on the basis of equally authoritative counter-evidence. In the *Disputatio de loco*, where he borrowed from the *Acrotismus*, for example, Sennert neither relied on Bruno alone nor on his own philosophical intuitions: ancient philosophers such as Philoponus and modern thinkers such as Scaliger, Patrizi,

27. BOL I,1 128.

28. For the judgement «Nullanus nullus et nihil, Conveniunt rebus nomina saepe suis», which Brahe inscribed in the copy of the *Acrotismus* Bruno had personally given him, cf. M. R. Pagnoni Sturlese, *Su Bruno e Tycho Brahe*, «Rinascimento», XXV (1985), pp. 309-333.

and his own teacher Jessenius had paved the way²⁹. Furthermore, the rejection of the scholastic definition of *locus* was generally popular among Protestant philosophers for reasons that are linked to their position *vis-à-vis* the problem of transubstantiation³⁰.

However, there is at least one other passage that appears to document a distinctly Brunian influence. In the *Disputatio quinta de continuo et infinito* of 26 September, 1599, Sennert compares the ability of various things (material bodies, sounds, light, etc.) to fill space, adding:

[D]enique Deus Optimus Maximus, infinite ab omnibus dimensionibus, atque omni materia liber, in infinitum omnia replet, imo est ipsa infinita plenitudo, nulli rei absens, a nulla exclusus, nulli inclusus, vel permixtus, sed in mundo hoc ubique totus, & extra mundum hunc itidem ubique totus existens. Quamvis enim omnibus adest, non tamen aliud & aliud ejus (ut ita dicam) replentiae & plenitudinis alii & alii rei adest, sed omnibus totus. Mundus denique hic in atomo ejus plenitudinis factus est³¹.

The last sentence in this argument comes somewhat as a surprise. Nothing in the *Epitome* of 1600 suggests that the young Sennert possessed even a minimal degree of interest in atomism. On the few occasions that he mentioned Epicurus or Democritus, he rejected their views along Aristotelian lines. Of the two occurrences of the word «atom» in the twenty-six disputations – the other being the rejection of the view that «hoc Mundi theatrum caeco atomorum confluxu genitum esse»³² – this is the only one where the word is used affirmatively. But the crucial point appears to be that Sennert is

29. Cf. L. Deitz, *Space, Light, and Soul in Francesco Patrizi's 'Nova de Universis Philosophia'*, in A. Grafton and N. Siraisi, eds., *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1999, pp. 139-169.

30. Cf. Jessenius, *Zoroaster*, cit., pp. 19-21. For the reasons why Protestant philosophers wished to reject the Aristotelian notion of *locus*, cf. C. H. Leijenhorst and C. Lüthy, *The Erosion of Aristotelianism: Protestant Eucharistic Theology and Natural Philosophy in Germany and the Dutch Republic (16th and 17th Centuries)*, in C. H. Leijenhorst, C. Lüthy and J.M.M.H. Thijssen, eds., *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy*, Brill, Leiden 2001.

31. *Disputatio V de continuo et infinito, cujus positiones... praeside M. Daniele Sennerto... defendendas suscipiet Adamus Peschellius... Ad diem 26 Septembris, Witebergae 1599*, thesis X.

32. *Disputatio IX. de mundo, cujus positiones... praeside M. Daniele Senerto... defendendas suscipiet Iohannes Nicolaus Holmius... Ad diem 7. Novemb., Witebergae 1599*, thesis XII.

here not speaking of Democritean atoms, but of those dynamic Brunian atoms that are the spherical images of God's presence and activity in the infinite world and of which «hic mundus» is one prominent example.

But then, this is not an idea that Bruno developed in his *Camoeracensis acrotismus*. The question thus arises as to which other Brunian works, if any, Sennert may have been acquainted with.

4. SENNERT'S BRUNIAN 'TEMPLUM MNEMOSYNES' (1599)

In her admirable survey of the «antiche stampe di Giordano Bruno», Rita Sturlese gives a very extensive answer to this question:

[L]a British Library conserva un *De monade* con la sua [= di Sennert] nota di proprietà (25.53), e sono riemersi inoltre un *De umbris* legato con *De imaginum compositione* (1.34, 27.40) e una *Summa terminorum* (28.11) appartenuti a quel Johannes Lobhartzberger cui il Sennert appena ventisettenne dedicò un assai raro poemetto mnemotecnico dal titolo di *Templum Mnemosynes* (Wittenberg, 1599). L'interesse dei due per la mnemotecnica del Bruno è testimoniato dall'inedito *De artificiosa memoria a veteribus in usum oratorium potissimum inventa* del Lobhartzberger (posseduto in una collezione privata a New York) e dalle citazioni bruniane nel *Templum* del Sennert, tratte soprattutto dal *De imaginum compositione* – una conferma di quanto possa promettere quello «studio sistematico dei trattatisti dell'arte della memoria per chiarire in quale misura fosse valutato il contributo dato dal Bruno», sollecitato dal Badaloni³³.

We cannot do more than to supplement this rich reference with some more detailed evidence. From Sennert's dedication of the *Templum Mnemosynes* to Lobhartzberger, it appears that the two friends shared an interest in the «vestigia» of the ancient art of memory, «de quibus saepius inter nos sermo fuit»³⁴. Although Sennert nowhere mentions the name of Bruno, we may find the first hidden references to the *De imaginum compositione* – of which he possessed a personal copy³⁵ – already in the dedication, where he

33. R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Leo S. Olschki Editore, Florence 1987, p. 52.

34. D. Sennert, *Templum Mnemosynes*, Witebergae 1599, s.p. [ii].

35. Cf. Sturlese, *Bibliografia, Censimento e Storia*, cit., p. xxxii, fn. 80: «Daniel Sennert possedeva anche un *De imag. Comp.*: cfr. S.J. Baumgarten, *Nachrichten von merk-*

writes «Intelligenter, si crederent», which takes up the «Credite et intelligetis» of Bruno's title page. The debt to Bruno's work becomes, however, much more evident in the middle section of Sennert's eight-page poem:

| | |
|---|--|
| Sennert, <i>Templum Mnemosynes</i> , s.p. [vi-vii]: | Bruno, <i>De imaginum compositione</i> , cap. IX: |
| Arcanas, Ægypte, notas hunc confer in: usus | Arcanas, Aegypte, notas divumque hominumque |
| Chaldæa hic veniant mysteria plurima gentis. | Colloquio celebres quondam sacrata tulisti,... |
| Rectem dissimilem simili pro voce locabis | Dissimilem nunc rem simili pro voce notabis |
| Rem: tibi sic Aequum dat Equus, vitamque | Sensibilis rei; nam vitis vitam, equus aequum |
| Vitis. Et in mentem totum tibi parte vocatur; | In mentem revocat... |
| Marmoreumque caput monstrat Capitolia Romæ. | ... Nunc totum parte notatur Marmoreum mihi nempe caput Capitolia monstrat ³⁶ . |

From a doctrinal point of view the difference between Sennert's *Templum Mnemosynes* and Bruno's mnemonic writings is however unbridgeable. Sennert's poem is a *Gelegenheitsgedicht*, a poem written to celebrate his friendship with Lobhartzberger and to show off his rather pleasant Latin verse style. It offers a light-hearted description of the decoration of the Temple of the Goddess of Remembrance with effigies, whose aspect should evoke in the beholder's memory the kinds of concepts, objects, and places with which they are commonly associated. It takes from Bruno only the basic inspiration and some of the examples, but shows no intention whatsoever of developing the theme to the level of passion, seriousness, and complexity of the *De imaginum compositione*. In fact, when Sennert analyses the nature of natural and artificial memory in his *Disputatio XXII de anima in genere* of 20 February, 1600, one finds that he is quite immune against far-flung hopes concerning the art of memory³⁷.

würdigen Büchern, VI, Halle 1754, 24, n. 2070. La stampa, che era conservata nella biblioteca nazionale e universitaria di Amburgo sotto la segnatura CA III 26, è andata distrutta durante la seconda guerra mondiale».

36. BOL II,III 111-112.

37. Cf. *Disputatio XXII. De anima in genere, et de anima vegetante, cujus positiones...*

5. SOME CONCLUSIONS

This short note allows only for some rough and general conclusions. First of all, we have seen that the young Sennert was educated in an academic environment that was lively, scientifically oriented, and open to the new currents of thought wafting northward over the Alps. This provides further evidence to debunk the traditional static picture of early modern scholasticism already called into question by Charles Schmitt and other recent historians of Renaissance universities. Indeed, it may well be that the Wittenberg medical faculty in Sennert's youth reflected the same «open» type of Aristotelianism that Schmitt detected in the works of Everard Digby and John Case. Sennert's teacher and protector, Jessenius, had, upon his return from Padua, not only brought with him a strong belief in the value of public dissections, which he much promoted at Wittenberg, but he also published, paraphrased, or edited works by Italians as different as Patrizi, Savonarola, and Campolongo. At the same time, Jessenius demonstrated his competence in Peripatetic matters by reissuing François Watebled's translation of *De generatione et corruptione* in a newly divided form³⁸. Both Jessenius' general Italophilia and his eclectic enthusiasm for Hermetic, Platonic, and Copernican views quite clearly stimulated Sennert to take an interest in non-scholastic authors, including Giordano Bruno. However, even from the writings of his youthful years, it emerges that Sennert was a conceptually precise and intellectually cautious thinker, who was by temperament equally averse to polemical tones and to visionary outbursts. His interest in Bruno's mnemonics, while obvious, is very sober. His own *Templum Mnemosynes* is more a proof of his capacity as a well-versed Latinist than a declaration of faith in the wonders of artificial memory. By the same token, in his *Epitome*, Sennert's use of Bruno's *Acrotismus* is certainly surprising, but we must not overlook the fact that it occurs in the context of a question on which several authors before Bruno had rebutted the doctrine of the scholastics.

At the same time, however, it is striking to see that the earliest use of the work «atom» in Sennert's work occurs in a passage that defines «mundus» as «atomus». This Brunian use of the term is

praeside M. Daniele Sennerto... propugnandas suscipiet Melchior Rohaczius...Ad diem 20. Februarii, Witebergae 1600, theses XX-XXIII.

38. Cf. Pick, *Johannes Jessenius*, cit., p. 27.

highly interesting indeed. For while it would seem, from our perspective, that what Sennert and Bruno had in common was their 'physical' atomism, we see that the first positive use the young *magister* made of atomism was metaphysical³⁹.

But it is telling that Sennert, just like Bruno before him, did not approach atomism from a physical, but from a metaphysical point of view; just as in the beginning, his interest in Democritus was not physical, but medical, alchemical, and even moral. Indeed, in the *Epitome* of 1600, we find no trace of any interest in Democritean atomism. In the fifth disputation *De continuo et infinito*, where Sennert presents the view of «Pythagoras, Democritus, Leucippus, & perique alii» that the continuum is made up of indivisibles, the conclusion reads: «In utramque partes etsi non leves sunt rationes, nos tamen ex Aristotelis partibus stabimus...»⁴⁰. The only positive reference to the philosopher of Abdera occurs in the twenty-fifth disputation *De odoratu*, where Sennert narrates the episode, reported by Diogenes Laërtius, of Democritus' ability to nourish himself by the scent of bread alone⁴¹. But in the same years in which Sennert still ignored Democritus, the atomist, the figure of Democritus, the anatomist, was highly popular among Wittenberg physicians for reasons that were completely unrelated to atomism. The Hellenistic epistolary novel which narrates the alleged visit of Hippocrates to Democritus, who sits in a forest engaged in anatomical studies, was used by both Jessenius and Tobias Tandler, Sennert's erstwhile ri-

39. Cf. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Le Lettere, Florence 1990, pp. 150 and 235, mentions A. von Franckenberg, *Oculus sidereus*, Danzig 1644, and G.B. Capasso, *Historiae Philosophiae Synopsis*, Naples 1728, as early examples of authors who associated Sennert's physical atomism with Bruno's.

40. Sennert, *Disputatio V de continuo*, cit., thesis XII. When this article was already in print, we received, on the topic of the development of Sennert's atomism between 1600 and 1636, the following article: E. Michael, *Sennert's Sea Change: Atoms and Causes*, in J.E. Murdoch, W.R. Newman, and C.H. Lüthy, eds., *Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theory*, Brill, Leiden 2001.

41. Cf. *Disputatio XXIV. De odoratu, gustu, et tactu: sensibusque internis, cujus positiones... praeside M. Daniele Sennerto... propugnandas suscipiet Daniel Schubert... Ad diem 15. Martii, Witebergae 1600*, thesis X: «An odores nutriendi vim habeant... Quod vero dicitur, aegrotos saepe odoribus refici, & Democritum, in gratiam sororis, quam a festo Thesmophorum abstrahere volebat, triduum produxisse itam solo panis calidi odore, id non odoribus, sed vaporibus odoratis e pane exhalantibus spiritusque reficientibus acceptum ferendum est». This episode is narrated in Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers*, IX. 43.

val and colleague, to justify the moral and scientific value of public anatomies against the attacks of Wittenberg theologians⁴². In fact, it can be shown that Sennert's later interest in physical atomism was in some sense the product of a merger of three different Democritean figures, i.e. the anatomist visited by Hippocrates, the alleged alchemist and adept of Oriental teachers, and the veritable atomist philosopher⁴³. A closer study of his writings between 1600 and 1620 may in fact reveal that his acquaintance with Bruno's writings played some role in this merger⁴⁴.

But what does Sennert's interest in Bruno's work imply for the field of the *studi bruniani*? It is well known that Bruno's *fortuna* has been greater in the Protestant part of the Holy Roman Empire than elsewhere and that the Lullian and mnemonic tracts continued to be read, edited, and printed there⁴⁵. But the surprise contained in Sennert's published writings of 1599 consists in the fact that at Wittenberg, where Bruno had privately lectured between 8 August,

42. Cf. J. Jessenius, *Pro anatome sua actio et ad spectandum invitatio*, Witebergae 1600, defends the exercise of public anatomy with reference to the Hippocratic praise of Democritus' anatomical research. In Id., *Academiae Witebergensis Studiosis S.D.*, Witebergae 1601, Jessenius writes that he has for seven years been treated at Wittenberg like Democritus at Abdera. Cf. T. Tandler, *Democriti de natura hominis epitome ad Hippocratem Coum perscripta. In gratiam studiosorum anatomicae disciplinae certis tuncquatiois resoluta*, Witebergae 1609. The most extensive discussion of the role of the anatomical Democritus is Th. Rütten, *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker: eine pseudohippokratische Geschichte*, Brill, Leiden 1992. On the religious and moral aspect of Wittenberg's anatomical tradition, cf. V. Nutton, *Wittenberg anatomy*, in O.P. Grell and A. Cunningham, eds., *Medicine and the Reformation*, Routledge, London and New York 1993, pp. 11-32.

43. Cf. C. Lüthy, *The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science*, «Isis», XCI (2000), pp. 443-479.

44. There are several other types of reasons behind the development of Sennert's atomism, notably alchemical (cfr. W.R. Newman, *The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy*, «Annals of Science» LIII (1996), pp. 567-585, esp. 573-576) and medical (cfr. M. Stolberg, *Das Staunen vor der Schöpfung: «Tota substantia», «calidum innatum», «generatio spontanea» und atomistische Formenlehre bei Daniel Sennert*, «Gesnerus», L (1993), pp. 48-65).

45. Cf. Raphael Egli's two editions of the *Summa terminorum metaphysicorum* of 1595 (Zurich) and 1609 (Marburg), and Johann Heinrich Alsted's edition of the *Artificium perorandi traditum* of 1612 (Frankfurt). On Bruno's stay and success in Germany, see above all E. Canone, «*Hic ergo sapientia aedificavit sibi domum*»: il soggiorno di Bruno in Germania (1585-1591), in E. Canone, ed., *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini. Testi. Documenti*, Università degli Studi, Cassino 1992, pp. 111-137. For Bruno's fortune, cf. Ricci, *La fortuna*, cit.; A. Nowicki, *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Accademia Polacca delle Scienze,

1586 (when he signed up in the *Album Academiae Vitebergensis*), and 8 March, 1588 (when he delivered his *Oratio valedictoria*), the Nolan continued to be remembered and cited as a natural philosopher and critic of Aristotle's *libri naturales*. In Sennert's *disputationes*, we find some rare traces of Bruno's influence as a university lecturer. Friedensburg's severe judgement – «Bruno verweilte bis 1588 in Wittenberg, wo sein Aufenthalt schwerlich viel Beachtung gefunden hat»⁴⁶ – is thus evidently misleading. Given the mutual sympathy between Bruno and a number of scholars, who remained at the Saxon University despite its changing confessional orientation, Wittenberg may in fact provide the most obvious place where we should look for further evidence of Bruno's philosophical influence in the late fifteenth and early sixteenth century.

Rome 1972; and G. Aquilecchia, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), pp. 21-42.

46. Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg*, cit., p. 340.

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

«MINIME OCCULTUM CHAOS».
LA MAGIA RIORDINATRICE DEL *CANTUS CIRCAEUS**

SUMMARY

In *Cantus Circaeus*, Circe's magical metamorphosis is aimed at re-establishing order and justice in nature. The meaning of this unusual interpretation of the myth is considered in this article, which takes as its starting-point the connection between moral reform and magic. The analysis of Circe's enchantment shows that Bruno intended to refer to a traditional ritual of Neoplatonic-Hermetic magic, which was well known in the culture of the time. On the basis of a possible relationship between the *Cantus* and Aristotle's *Politics*, Bruno's reading of the myth of Circe is interpreted as a political metaphor, by means of which he expressed for the first time his position in the contemporary religious debate.



La rivisitazione del mito di Circe, proposta nel *Cantus Circaeus*, presenta molti aspetti interessanti, che modificano in modo consistente la tradizionale immagine della maga omerica e il senso delle sue operazioni metamorfiche. L'inconsueta collocazione all'interno di un testo dedicato all'esposizione di una nuova arte della memoria indica, intanto, che il progetto di rinnovamento culturale, avviato dal *De umbris idearum*, è per Bruno ormai connesso al riconoscimento di una crisi più generale, sulla quale è necessario intervenire con un disegno ampio di riforma (morale, politica e sociale). La prospettiva del *Cantus* è perciò almeno in parte diversa dal quadro tracciato nel contemporaneo *Candelaio*, che rimanda il mutamento al ciclo inesorabile della vicissitudine naturale e priva i personaggi di ogni capacità di modificare il proprio mondo corrotto: nel *Cantus*, invece, la riforma è possibile, anche se voluta, intrapresa e alla fine realizzata da un personaggio eccezionale e divino quale appunto è Circe, la figlia del Sole.

* Riassumo qui le considerazioni svolte nel mio contributo al Convegno internazionale *Le Muse e la «nova» filosofia di Giordano Bruno*, tenutosi a Napoli nel gennaio 2000, i cui atti sono in corso di stampa a cura dell'Istituto italiano per gli Studi filosofici.

La connessione del mito di Circe con il tema della riforma morale, il ruolo positivo che Bruno attribuisce alla maga, lo stesso legame della problematica etica con la magia – ciascuno di questi elementi, considerato separatamente dagli altri, non apporterebbe alcuna significativa innovazione rispetto alla tradizione. Che il vizio rappresenti la rinuncia dell'uomo alla propria natura specifica e una sorta di simbolica caduta nell'animalità era metafora di origine platonica, ripresa in alcune pagine della *Consolazione della filosofia*, che l'aveva per l'appunto collegata all'episodio omerico di Circe¹, ed era stata un'idea forza dei teorici della dignità dell'uomo, che della riforma interiore avevano fatto la condizione per la *deificatio* dell'uomo². Ne aveva discusso anche Pomponazzi nelle sue opere maggiori, ogni volta precisando, in diretta polemica con i platonici fiorentini, il valore solo letterario e allegorico dell'«imbestiamento» o della «divinizzazione» conseguenti alla scelta etica³. In Cornelio Agrippa l'esigenza di una riforma spirituale, fondata sul distacco dai sensi e tutta tesa al recupero della presenza del divino nell'anima, si era presentata invece come il presupposto necessario per la restaurazione della vera ed efficace magia cristiana, cioè della potenza taumaturgica originaria di cui Dio aveva dotato la Sua creatura e che Adamo aveva perduto commettendo il peccato originale. Solo la palingenesi spirituale, possibile grazie alla sottomissione della ragione alla fede, permette al mago cristiano di trasformare la scienza in potenza e di esercitare così un legittimo dominio su tutti i livelli dell'essere: l'identificazione di *deificatio* ermetica e rigenerazione cristiana, già suggerita da Ficino, diviene in Agrippa chiara e definitiva e consente una definizione e un'applicazione della prassi magica assai più ampia di quanto prevedesse la pichiana «assoluta

1. Platone, *Repubblica*, X, 619 e-620 d; Boezio, *De consolatione philosophiae*, IV, 3 e m. III, vv. 35-39, ed. L. Bieler, Brepols, Turnhout 1957, pp. 71-73.

2. M. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XVII, 3-4, ed. R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964-70, III, pp. 158-74; G. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*, ed. E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 108-10. Cfr. M.A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», 13 (1993), pp. 35-89; 42, 51-52, 61.

3. P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, 1 e 14, ed. G. Morra, Nanni & Fiammenghi, Bologna 1954, pp. 38-39; Id., *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, 3, ed. G. Gratarol, Basileae 1556 (ripr. anast.: Olms, Hildesheim-New York 1970), p. 28; Id., *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, V, 7, ed. R. Lemay, Thesaurus Mundi, Lugano 1957, p. 430.

consummatio philosophiae naturalis»⁴. In questo contesto, Circe personifica la magia superstiziosa – un esempio, cioè, dell'illusione 'demonica' di cui è vittima la ragione umana quando crede di poter conoscere e controllare la natura in piena autonomia, costruendo sui sensi una scienza incerta e vana, cioè priva di fondamento teorico, operativamente inerte e moralmente pernicioso⁵.

L'analisi della crisi universale, proposta da Bruno nel *Cantus*, tiene conto della tradizionale lettura allegorico-morale della metempsychosi, la collega al motivo erasmiano dei Sileni alla rovescia (rari sono gli uomini veri in un mondo di fiere rivestite di mentite spoglie umane)⁶ e, come Agrippa, instaura una relazione significativa tra magia e riforma etica. Ma la connessione con le fonti si presenta subito come una loro revisione critica perché, pur nella permanenza di alcuni motivi, Bruno altera in modo consistente la funzione simbolica dei singoli elementi del mito: con ciò la favola antica diviene portatrice di un significato complessivo profondamente diverso – se non, addirittura, polemicamente opposto. Nella versione bruniana, gli uomini che diventeranno animali sono corrotti

4. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, III, 36, ed. V. Perrone Compagni, Brill, Leiden 1992, pp. 508-10; Id., *De vanitate ac incertitudine scientiarum et artium*, in *Opera*, Lugduni 1600, II, pp. 311-14. Cfr. M.H. Keefer, *Agrippa's Dilemma: Hermetic «Rebirth» and the Ambivalences of «De vanitate» and «De occulta philosophia»*, «Renaissance Quarterly», XLI (1988), pp. 614-53; V. Perrone Compagni, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», II (1997), pp. 115-40; Ead., *Dispersa intentio. Alchemy, magic and scepticism in Agrippa*, «Early Science and Medicine», V (2000), pp. 160-77. Molto diversa è l'interpretazione proposta da P. Zambelli, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIX (1976), pp. 69-103; Ead., *Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus*, in *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Harrassowitz, Wiesbaden 1992, pp. 65-89; Ead., *Continuità nella definizione della magia naturale da Ficino a Della Porta*, in *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 23-41: 41. Sul *De vanitate*, M. van der Poel, *Cornelius Agrippa, the humanist Theologian and his Declamations*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, che però non approfondisce il legame con l'opera magica e passa sotto silenzio l'influenza dell'ermetismo.

5. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., I, p. 70 (ma cfr. anche pp. 160, 171, 535); Id., *De vanitate*, cit., 45, p. 96, che dipende, come in molti altri passi, da Francesco Giorgio Veneto, *De harmonia mundi*, III, 4, 9, Venetiis 1525, f. 48r. Il giudizio di P. Zambelli, *Continuità*, cit., p. 40, nota 44, che limita molto l'influenza del *De harmonia* su Agrippa, è smentito dal confronto testuale. Cfr. anche F. Secret, *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 15-89.

6. Erasmo, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, ed. S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1980, pp. 60-119.

da vizi nient'affatto cristiani o privati, ma culturali e sociali. La perdita di umanità, connessa al vizio, non è per niente metaforica, ma reale, seppure latente: per ristabilire la giustizia, è necessario dunque smascherare gli impostori, riattribuendo a ciascuno il corpo che realmente corrisponde alla sua essenza. Il riordinamento della natura è affidato ad una Circe benefica, assistita dalla potenza delle divinità planetarie, il cui incantesimo non rappresenta affatto uno sconvolgimento dell'armonia del creato, ma si limita a rendere concreta anche sul piano fisico quella trasformazione spirituale che i viziosi, per propria colpa, avevano già operato su se stessi: dopo il rito circeo, gli animali celati sotto sembianze umane appaiono per quello che veramente sono e, privati delle armi che usurpavano (la lingua e la mano), sono resi finalmente inoffensivi. Anche il rapporto tra magia e riforma morale è dunque rovesciato: nel *Cantus Circaeus* la magia è necessaria per attuare la riforma morale e questa, a sua volta, non si conclude affatto in un recupero di divinità o, perlomeno, di umanità da parte dei singoli, bensì in una definitiva estromissione dei viziosi dalla categoria umana. Né, d'altra parte, la metamorfosi è concepita da Bruno come ritorno ad una condizione di esistenza naturale e istintiva, e perciò più felice, secondo quanto accadeva nel dialogo pseudo-plutarco *Sulla razionalità degli animali*, ripreso da Gelli e caro a Montaigne. La Circe bruniana è invece benefica, ancorché tremenda, perché riordinatrice del caos: con il suo incantesimo, infatti, la maga non imbestia uomini, ma disumanizza animali, ripristinando la verità in un mondo fino ad allora «ipocrita»⁷. Per Bruno, come per Pomponazzi, l'esistenza di uomini 'bestiali' è un dato di fatto, sul quale non si può intervenire esortando all'autocoscienza e al recupero della scintilla di divinità che i platonici riconoscevano come prerogativa dell'umanità. In tal modo, la rilettura bruniana del mito nega tanto il fondamento universale (cristiano) su cui poggiava la formulazione della dignità dell'uomo, quanto l'illusione che la soluzione della crisi sia rappresentata da una riforma interiore estensibile alla generalità degli uomini. Non sono perciò persuasa che gli spunti tematici che operano nel *Cantus* siano proprio quelli suggeriti da Rita Sturlese («la necessità di una riforma morale tutta interiore; il motivo degli uomini vi-

7. G. Bruno, *Cantus*, BOL II,1 186-87.

ziosi, inebriati dalle “tazze di Circe”, che in realtà sono animali»⁸. Questi motivi sono senz’altro presenti nel *De umbris idearum* e negli *Eroici furori*, ove per l’appunto Circe, «la onniparente materia», assume (o ri-assume) un ruolo più consono alla tradizione, a conferma di quel variare delle costanti bruniane sottolineato da Ciliberto⁹. Ma nel *Cantus* la maga mi pare svolgere un’altra funzione: la metamorfosi dell’uomo in animale non si configura come punto di partenza e presa d’atto di una realtà data per la quale si debba proporre un rimedio (la riforma morale), ma rappresenta proprio *il* rimedio, storicamente necessario e positivo, per affrontare e risolvere la crisi etica. Il richiamo alla magia come strumento di riforma, allora, non è un semplice espediente letterario per indicare la gravità della corruzione, irreparabile senza un intervento straordinario, ma riveste un significato più consistente, analogo a quello del consesso degli dei dell’Olimpo che nello *Spaccio* sono impegnati in una complessa restaurazione del cielo.

Gli studi di Frances Yates hanno messo in evidenza lo stretto rapporto che intercorre tra il progetto di riforma ‘magica’ di Bruno e quell’importante documento di propaganda ideologica costituito dal *Balet comique de la Royne*, rappresentato nel 1581, anno dell’arrivo di Bruno a Parigi, e pubblicato nel 1582, anno in cui esce il *Cantus*. Nella commedia mitologica di Balthasar de Beaujoyeulx, la maga, pervertitrice malvagia (secondo tradizione) dell’armonia del creato, viene sconfitta dalle divinità dell’Olimpo e la sua verga d’oro, simbolo e strumento della potenza metamorfica, viene deposta ai piedi di Enrico III da Minerva («la raison, qui regit l’esprit doux et humain»)¹⁰. Yates ha mostrato che il trasferimento di po-

8. R. Sturlese, *La nuova edizione del Bruno latino*, «Rinascimento», XXXV (1995), pp. 373-95: 384.

9. G. Bruno, *Furori*, Boeuc VII 47 e 123. Sulle ‘variazioni’, M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 77-80, 195; Id. *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 20; Id., *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, pp. 289-99.

10. B. de Beaujoyeulx, *Balet comique de la Royne, fait aux nopces de Monsieur le Duc de Joyeuse*, Parisiis 1582 (ripr. anast.: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghamton, New York 1982), f. 47v. La complessa simbologia, spiegata in appendice al testo del *Balet*, ff. 74r-75v, è analizzata da F. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, The Warburg Institute, London 1947, pp. 236-74; Ead., *Poésie et Musique dans les «Magnificences» au mariage du Duc de Joyeuse, Paris, 1581*, in *Musique et Poésie au XVI^e siècle*, Editions du Centre National de la Recherche Scienti-

tere dalle mani di Circe a quelle di Enrico intendeva promuovere un'immagine positiva dell'azione politica della monarchia, annunciando l'avvento della giustizia e della concordia in una Francia finalmente liberata dal maligno incantesimo della guerra di religione¹¹. A questo evento il *Cantus Circaeus* è indubitabilmente connesso; in discussione è invece il modo in cui Bruno intende ed attua questa connessione. F. Yates, fedele alla sua interpretazione complessiva del pensiero bruniano, ne parla come di una generica fonte di ispirazione, dalla quale Bruno avrebbe tratto «l'idea di una magica riforma solare», ma trasformata ed estremizzata in direzione di un «ermetismo profondamente magico, tutto intriso della magia dell'*Asclepius*», che si oppone in modo dirompente all'ermetismo cristiano cattolico diffuso nei circoli ecclesiastici francesi «e forse nell'ambito del movimento cappuccino attorno ad Enrico III»¹².

Riprendendo e sviluppando l'analisi yatesiana, Pasquale Sabbatino suggerisce una piena identificazione tra la Circe benefica di Bruno ed Enrico III, tra la riforma attuata dalla maga mediante il suo incantesimo ermetico e la riforma avviata dalla monarchia francese mediante la sua politica di pacificazione religiosa¹³. La recente biografia di Bruno, curata da Saverio Ricci, presenta invece il *Cantus* come una replica al *Balet*: il ritorno dell'età dell'oro, promesso dalla vittoria di Enrico, non si è realizzato e «la Circe bruniana, "coscienza critica" del suo tempo, pare contravvenire all'esibito ottimismo dei Valois». Nel contempo, il dialogo provvederebbe anche ad offrire un'immagine positiva della magia, con cui Bruno direttamente contesta un luogo comune della propaganda riformata e anti-italiana (gli italiani, «fins empoisonneurs») e, indirettamente, smentisce le accuse di necromanzia rivolte alla casa regnante¹⁴. Le letture possibili sono, come si vede, abbastanza diverse; in tutte,

fique, Paris 1954, pp. 241-64; Ead., *The Valois Tapestries*, The Warburg Institute, London 1959, pp. 82-88.

11. F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969, p. 224; Ead., *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1978, pp. 178-203.

12. F. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 225.

13. P. Sabbatino, *Nei luoghi di Circe. «L'Asino» di Machiavelli e il «Cantus Circaeus» di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa (27-30 ottobre 1997)*, Salerno ed., Roma 1997, pp. 592-93.

14. S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno ed., Roma 2000, pp. 166-68.

però, la magia bruniana si presenta come una ‘nuova’ magia¹⁵. In quale senso, tuttavia, bisogna intendere la novità dell’incantesimo benefico di Circe, che riporta ordine e giustizia nella natura? Per tentare di rispondere a questa domanda, chiarendo il significato della riforma ‘magica’ e individuando gli eventuali destinatari a cui Bruno si rivolgeva, mi pare necessario stabilire preliminarmente le caratteristiche del rito descritto dal *Cantus*.

Rispetto alla tradizione poetica e alla trattatistica morale che ad essa si ispirava, la rivalutazione sostanziale della magia di Circe si accompagna ad una sua elevazione sul piano formale. La Circe di Bruno opera la sua generale metamorfosi non col tocco della verga o con venefiche pozioni, bensì mediante una complessa cerimonia ispirata al felice connubio di elementi neoplatonici, orfici ed ermetici, realizzato da Ficino e diffuso con grande fortuna nella cultura rinascimentale. La magia di Circe, insomma, non solo non è perversa, ma non è neppure rozza e barbara; e, forse, non è neppure (almeno in senso tecnico) ‘ermetica’.

L’interpretazione yatesiana insiste in modo particolare su due elementi, che caratterizzerebbero il rituale incantatorio di Circe come una forma estrema di magia ermetica e lo differenzerebbero radicalmente dalla sofisticata magia cristiana di Ficino. Nella sommaria descrizione dei preliminari rituali che sono già compiuti prima che il dialogo inizi, Bruno accenna ai «barbara et arcana carmina» che Circe ha ‘sussurrato’. I versi barbari e misteriosi sembravano alla Yates un contributo personale di Bruno, da contrapporre all’uso ficiniano dei colti e preziosi epiteti degli inni orfici¹⁶. In realtà, la menzione degli «antiqua et barbara verba» non apporta nessuna innovazione, ma è un luogo comune della letteratura magica, presente anche nel commento di Ficino al *Cratilo* e che a Bruno giungeva probabilmente per tramite di Agrippa, insieme al tradizionale divieto di tradurre i nomi in altra lingua. La barbarie, prova di antichità, garantiva la vicinanza alla lingua originaria della prima creatura: barbarie e antichità, insomma, avevano un ruolo specifico in una magia nient’affatto rozza, ma anzi raffinatissima nel

15. F. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 225; P. Sabbatino, *art. cit.*, pp. 554, 581, 587, 593; S. Ricci, *op. cit.*, p. 167.

16. F. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 224: «Anche qui si trovano, come nel rito solare di Ficino, altare e suffumigi, ma le invocazioni incantatorie, invece che inni orfici al sole, sono “barbara & arcana carmina”».

cercare le vie d'accesso alla massima forza evocativa dei nomi¹⁷.

Un altro punto caratterizzante del rituale descritto da Bruno sarebbe da rintracciarsi nella seconda orazione pronunciata da Circe, con la quale la maga invoca l'assistenza congiunta di tutte le divinità planetarie. Per queste orazioni planetarie, che elencano i nomi e gli attributi dei singoli dei, F. Yates ha indicato come fonte il cap. 59 del II libro del *De occulta philosophia* di Agrippa. La vicinanza tra le due serie di epiteti divini è particolarmente consistente nella sola preghiera a Venere (per l'appunto l'unica che veniva messa direttamente a confronto dalla studiosa inglese), mentre è molto meno significativa negli altri sei casi. Il testo di Agrippa è un modello generico per Bruno, che lo elabora in modo personale, come del resto riconosceva la stessa Yates. Ma non direi che le novità introdotte consistono in un intenzionale imbarbarimento del piano espressivo, nel quale la rozza e reazionaria magia bruniana andrebbe cercando una forma più potente di magia¹⁸. Le numerose aggiunte e modifiche si ispirano anch'esse alla tradizione poetica e letteraria latina e a quella orfica – cioè a due delle tre fonti presenti nel capitolo 59 del *De occulta philosophia*. È da notare, se mai, che Bruno trascura proprio gli appellativi che Agrippa traeva da una terza fonte (ermetica e certamente meno raffinata), che meglio avrebbe corrisposto all'intento che Yates attribuiva a Bruno¹⁹. La libera interpretazione bruniana delle orazioni planetarie segue lo schema di composizione che Agrippa aveva elaborato a partire dal *De vita coelitus comparanda*, da Apuleio e dalle fonti magiche operative:

17. Platone, *Cratilo*, 329 d, 410 e, 425 e; M. Ficino, *In Cratylum*, in *Opera*, Basileae 1576 (ripr. anast.: Bottega di Erasmo, Torino 1962), II, p. 1309; ma soprattutto Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., III, 11, pp. 429-30. Cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pietro Leone da Spoleto. Nota su alcune versioni di trattati cabalistici e filosofici ebraici. Nuovi frammenti del «Commento sopra a una canzona de amore»*, Olschki, Firenze 2000, pp. 38-50 (in corso di stampa).

18. F. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 224: «Il confronto con la genuina magia fici-niana, con la sua eleganza e i suoi incantesimi colti e preziosi sotto forma di inni orfici, fa risaltare il carattere barbarico e reazionario della rozza magia bruniana del *Cantus Circaeus*. Può darsi che ciò fosse intenzionale, per conseguire una forma più forte di magia».

19. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., II, 59, pp. 389-93. La fonte in questione è un testo ermetico di origine araba, forse tradotto nel circolo alfonsoino, a mia conoscenza conservato in un unico ms., che ho rintracciato solo dopo la pubblicazione dell'edizione del *De occulta philosophia*; esso pertanto non figura nell'apparato delle fonti di Agrippa.

In componendis itaque carminibus et orationibus pro attrahenda stellae aut numinis alicuius virtute oportet diligenter considerare quas in se quaelibet stella continet virtutes, effectus et operationes, atque haec carminibus inserere, laudando, extollendo, ampliando, exornando quae solet stella huiusmodi afferre et influere, deprimendo et improbando quae solet destruere et impedire, supplicando et obtestando pro eo quod cupimus adipisci, accusando et detestando id quod volumus destrui et impediri, atque ea ratione orationem carminis componere ornatam, elegantem ac per articulos certis competentibusque numeris et proportionibus debite distinctam. Iubent praeterea magi invocandum et precandum per nomina eiusdem stellae sive numinis ... et per sua mirabilia sive miracula, per cursus suos et vias suas in sphaera sua, per lumen suum, per nobilitatem regni sui, per gratiam et claritatem, quae in eo est, per fortes et mirabiles virtutes suas et per horum similia, quemadmodum apud Apuleium Psyche precatur Cererem²⁰.

Definire 'ermetica' la magia di cui si serve Circe è possibile solo nell'accezione ampia e generica che si può applicare a tutta la teorizzazione rinascimentale della magia – cioè senza dimenticare il ruolo fondamentale del neoplatonismo e quello, non secondario, dei testi dell'ermetismo operativo (cosiddetto 'popolare'). In quale misura, allora, la concezione di Bruno può essere considerata nei termini indicati da F. Yates, cioè come l'espressione di una magia ermetica integrale e radicale? Certo, in Bruno il richiamo ad Ermete acquista un rilievo particolare, perché si carica di un significato anti-cristiano esattamente opposto al ruolo che il Mosè egizio rivestiva nella genealogia ficiniana degli antichi profeti di Cristo. Alfonso Ingegno ha tuttavia mostrato che la preferenza bruniana per la magia egizia discende direttamente dalla preminenza della religione egizia entro il paganesimo – peraltro contrapposto in blocco al cristianesimo e ad esso superiore. Tale preminenza è il risultato di una valutazione condotta secondo il criterio oggettivo dei frutti, della effettiva incidenza di ogni concezione religiosa sulla «civile conversazione» – della sua capacità non soltanto di promuovere la coesione sociale e politica di un popolo, ma anche di favorirne il benessere materiale e l'elevazione, in senso ampio, spirituale.

In questo orizzonte, il modello esemplare a cui rapportare ogni altra religione non può essere altro che la religione egizia, nella quale i due aspetti (quello politico-sociale e quello pratico-magico)

20. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., I, 71, pp. 235-36.

convergevano pienamente²¹. L'entusiasmo ermetico di Bruno, dunque, sembra esprimersi in un giudizio storico, più che concretizzarsi in una direzione 'tecnica'. E se si considera la magia bruniana dal punto di vista della sua formulazione teorica e da quello della sua applicazione pratica, nessun elemento giustifica una definizione in termini di ermetismo integrale. Nelle opere magiche, singolarmente disinteressate alla modifica in senso ermetico delle fonti disponibili, Bruno attenderà invece al ripensamento della tradizione entro la nuova concezione del cosmo infinito – e in una prospettiva di riflessione eminentemente teorica su un soggetto che è, per definizione, anzitutto operativo²². Ma anche nel *Cantus Circaeus* Bruno ricostruisce un'operazione magica che si fatica a considerare soltanto ermetica e che rispecchia piuttosto l'elaborata fusione di elementi neoplatonici, orfici e – ovviamente, però in senso generico – ermetici, teorizzata dai maghi 'ficiniani'. La cerimonia di Circe non materializza angeli planetari in un talismano, come nei testi ermetici operativi, né attrae demoni profetici in una statua, come nell'*Asclepius*, ma utilizza la potenza di entità spirituali superiori per vincolare in obbedienza quelli inferiori: è un rito di magia religiosa (o, secondo la definizione neoplatonica, di teurgia 'inferiore', cioè non finalizzata all'ascesa dell'anima all'Uno), che mette in scena, per così dire, le istruzioni fornite da due capitoli del *De occulta philosophia*. Qui Agrippa aveva cercato di recuperare all'interno di una magia legittima la nozione di 'vincula daemonum' (peraltro non tipicamente ermetica), da una parte giustificandola filosoficamente mediante il concetto neoplatonico delle serie planetarie, che legano in rapporto di corrispondenza divinità, demoni ed enti sublunari, dall'altra 'dignificandola' grazie alla fede, che consente al mago cristiano di dominare tutti i livelli dell'essere perché egli, a differenza del mago non 'rigenerato', opera «in virtute Dei»²³. Questi capitoli del *De occulta philosophia* saranno ampiamente utilizzati da Bruno

21. A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 181-88; Id., *Sulla polemica anticristiana del Bruno*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 3-35.

22. H. Védérine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967, pp. 120-25; L. Spruit, «Magia: socia naturae». *Questioni teoriche nelle opere magiche di Giordano Bruno*, «Il Centauro», XVII-XVIII (1986), pp. 146-69.

23. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., III, 32-33, pp. 497-502. Agrippa potrebbe avere presenti qui fonti di magia salomonica. Cfr. l'importante ms. segnalato da C. Gilly in S. Gentile-C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Centro Di, Firenze 1999, n. 38, pp. 226-29.

più tardi, nel *De magia mathematica*, ove però la potenza del mago si fonderà non sulla sua individuale *deificatio*, ma sulla conoscenza della relazione tra l'uomo e la natura tutta. Ma già l'incantesimo di Circe sembra collegarsi direttamente alle pagine agrippiane e, in particolare, alle istruzioni per realizzare il secondo vincolo, basato sull'invocazione della virtù stellare²⁴. Bruno, dunque, non sta affatto proponendo un'interpretazione nuova ed estrema della magia, ispirata ad un ermetismo integrale; mi pare, anzi, che egli si stia intenzionalmente muovendo nei limiti (certo assai ampi e spregiudicati) di una visione nota e diffusa, familiare agli interlocutori a cui intende rivolgersi. È vero che i teorici della magia naturale avevano cercato proprio in Circe la definizione *e contrario* di se stessi, il paradigma dell'altra magia, barbara, rozza, perversa – insomma, la personificazione della magia demonica, che sfida le leggi del cosmo, turba l'ordinata e armoniosa struttura dell'essere, confonde le specie. Ma il rovesciamento della tradizionale immagine della 'dira dea', compiuto da Bruno, non è più così radicale se si tiene presente l'accostamento con il *Balet comique de la Roynie*. La Circe bruniana si rivolge ad Enrico III, ai piedi del quale l'altra Circe, alla fine del *Balet*, si era seduta «comme vaincue et despouillee de sa force»²⁵. Ed è a Enrico III, ormai investito del potere appartenuto alla maga, che Bruno affida il compito di ristabilire la giustizia nel mondo moralmente corrotto: la magia 'benefica' di Circe/Enrico non può allora presentarsi sotto una forma estrema e barbara, ma come la colta magia dei maghi neoplatonico-ermetici, riconoscibile e accettabile perché analoga alla magia messa in scena dal *Balet*.

Dal punto di vista del *tipo* di magia che descrive, il *Cantus Circaeus* non propone dunque niente di nuovo. Sono certo presenti alcuni segnali importanti, che accennano al futuro percorso del pensiero magico di Bruno. È possibile, per esempio, che l'utilizzazione di un'invocazione teurgica, in luogo del classico veneficio a base di ingredienti naturali, voglia già rimandare ad una concezione della divinità «ovunque presente, che viene in aiuto a quanti sanno cer-

24. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., III, 33, pp. 501-2: «Secundum vinculum sumitur ex mundo coelesti, quando videlicet adiuramus per coelum, per stellas, per horum motus, radios, lumen, gratiam, claritatem, nobilitatem, fortitudinem, influxum, mirabilia et huiusmodi; et hoc vinculum operatur in spiritus per modum cuiusdam admonitionis et exempli; habet etiam nonnihil imperii, maxime in spiritus ministros et qui ex infimis ordinibus sunt».

25. B. de Beaujoyeulx, *op. cit.*, f. 55r.

carla, coglierne l'onnipresenza, ben disporsi ad essa con invocazioni o canti, come per l'appunto con il "canto di Circe"²⁶. Ma, se è così e se la magia si presenta già qui come conoscenza anche teologica, l'aspetto nuovo rispetto ad Agrippa non è tanto nella visione di una divinità provvida e onnipervasiva, bensì nell'accezione che dobbiamo attribuire al termine 'teologica': ben lungi da proporre una magia legittima ed efficace perché fondata sul recupero della sua radice cristiana e sul perfezionamento spirituale del mago, Bruno presenta una magia tutta tesa alla prassi, che trae la sua validità dalla conoscenza della natura come termine mediatore tra Dio e uomo. Sotto questo aspetto, anzi, l'invocazione di Circe – né barbara, né rozza, né perversa – potrebbe già rimandare ad una concezione della materia come possesso originario di forme e criterio della loro ordinata distribuzione e come detentrica di un'immagine del divino che è stato 'tratto giù' dalle sue parole («vestra mutuata potentia, quam in vicariis vestris herbarum succis, & ignium fumis, & lapidum appensionibus insinuo»)²⁷.

È anche vero che il *Cantus* sembra alludere ad una connessione della *praxis* magica con la gestione della vita civile²⁸. Ma si tratta solo di un accenno e ho l'impressione che l'incantesimo di Circe svolga ancora una funzione interamente metaforica, ben diversa da quella complessa teorizzazione del vincolo magico come mezzo di formazione del consenso che Bruno formulerà nel *De vinculis*. In generale, nei dialoghi parigini la presenza di elementi magici, seppure non sporadica, non acquista mai un rilievo autonomo e significativo e sembra piuttosto strumentale e subordinata ad interessi diversi²⁹. Anche lo scenografico rituale del *Cantus Circaeus* mi sembra destinato a trasmettere, almeno immediatamente, un messaggio di altro tipo. Sul tenore di questo messaggio avanzo un'ipotesi, che in parte tiene conto delle interpretazioni già menzionate, in parte se ne di-

26. R. Sturlese, *art. cit.*, p. 384, che collega questo tema al commento di Proclo all'*Alcibiade primo*.

27. G. Bruno, *Cantus*, cit., p. 192.

28. Cfr. G. Bruno, *Sig. sigill.*, BOL II, 180; Id., *De vinculis*, BOL III 653-700. I. P. Couliauou [Culianu], *Éros et magie à la Renaissance. 1484*, Flammarion, Paris 1984, pp. 125-50; E. Scapparone - N. Tirinnanzi, *Giordano Bruno e la composizione del 'De vinculis'*, «Rinascimento», XXXVII (1997), pp. 155-231: 156-57.

29. Di questo genere mi pare il rimando alle immagini astrologiche come ausili mnemonici nel *De umbris idearum*, che Bruno modifica senza preoccuparsi di una loro trasmissione fedele. Molto più significativa è la definizione della magia come uno dei «rectores actuum» nel *Sig. sigill.*, cit., p. 198.

scosta. Come Sabbatino, ritengo anche io che Bruno identifichi senz'altro la sua Circe con Enrico – ma con un Enrico, per così dire, 'ideale': non credo, infatti, che la riforma suggerita dal *Cantus* sia avvicinabile a quella già avviata di fatto dalla monarchia francese. Sono convinta, invece, che il lamento di Circe intenda proprio esprimere un giudizio critico sull'efficacia concreta della politica religiosa di Enrico, come sottolinea Ricci. Ma non mi pare, d'altra parte, che Bruno stia proponendo – in alternativa alla fallimentare 'magia' enriciana – la sua vera magia, rivoluzionaria e giustiziera, che riscatterebbe anche il buon nome dei maghi italiani. Circe e i suoi incantesimi sono, secondo me, soltanto dei simboli, il cui significato è sì dirompente, come voleva F. Yates, ma per ragioni diverse da quelle indicate dalla studiosa inglese.

Che Bruno non stia semplicemente esaltando la magia benefica della pacificazione nei modi indicati dal *Balet* è d'altra parte dimostrato dalle notazioni che la lezione fisiognomica di Circe riserva all'uomo divenuto gallo, simbolo diretto della Francia e, più in particolare, della classe dirigente e della monarchia francese³⁰. In questo animale – certo, «pulcherrimum, canorum, nobile, generosum, magnanimum, solare, imperiosum & pene diuinum» – è rappresentato un unico, ma perniciosissimo vizio: «Gallus ... seipso tamen abutitur & ob id vnum meliori exiit forma: quod cum simili atque consorte, pro vilibus & ociosis gallinis vt plurimum in pugna commoritur»³¹. Se la forma in cui Bruno esprime il suo giudizio sulla realtà politica della Francia è «tanto brutale, quanto veritiera»³², altrettanto decisa e radicale è la provocatoria soluzione che egli indica come unica via di uscita dalla crisi. Nel *Balet comique de la Royne*, Circe si sottometteva ad Enrico e, cedendogli la verga magica, gli consentiva di trasformare nuovamente i falsi animali nei veri uomini che erano prima del veneficio. Per ristabilire la giustizia, l'Enrico di Bruno deve compiere l'operazione esattamente inversa: deve cioè spogliare gli animali dell'apparenza umana di cui sono ancora rivestiti. La definitiva estromissione dei 'viziosi' dalla categoria umana può rappresentare la lettura del mito della metamorfosi da un punto di vista - in senso lato - aristotelico?

30. S. Ricci, *op. cit.*, p. 170. Invece F. Yates, *Giordano Bruno*, cit., pp. 224-25, e P. Sabbatino, *art. cit.*, pp. 592-93, prendono in considerazione soltanto l'elogio del gallo, ma trascurano le notazioni negative.

31. G. Bruno, *Cantus*, cit., pp. 209-10.

32. S. Ricci, *op. cit.*, p. 170.

È evidente che lo stato è un prodotto naturale – scriveva Aristotele nella *Politica* – e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo ... La natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo fra gli animali, ha la parola ... fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato ... Chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio ... Come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario. Perciò, senza virtù, è l'essere più sfrontato e selvaggio ... Ora la giustizia è elemento dello stato; infatti il diritto è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto³³.

Sullo sfondo di queste considerazioni, mi sembra, il *Cantus* offre un'interpretazione del concetto di virtù - certamente non cristiana, se non già decisamente anticristiana - che dà senso al rovesciamento della lettura morale della favola di Circe. Cadere nel vizio non significa negare l'ordine dell'essere e rinunciare alla tensione (virtuosa) verso la divinizzazione, bensì negare la propria destinazione sociale e quindi venire meno alla propria natura 'umana', che è, per definizione, civile. La metamorfosi compiuta da Circe prende atto dell'affermazione aristotelica («Chi non è in grado di entrare nella comunità ... non è parte dello stato, e di conseguenza è ... bestia»), la rende concreta sul piano fisico e priva la «pericolosissima ingiustizia provvista di armi» dei suoi strumenti – della lingua, or-

33. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 a 3-38, trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, 9, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 6-7. R. Sturlese, *art. cit.*, pp. 383-86 avanza l'ipotesi che il testo 'archetipo' del *Cantus* (ossia il testo che ha ispirato Bruno in senso positivo e che è richiamato da assonanze concettuali e/o lessicali) sia identificabile nel commento di Proclo all'*Alcibiade primo*, mentre il suo 'controtesto' (ossia il testo a cui Bruno intende contrapporsi e che viene richiamato con analoghe assonanze, ma con intenzioni polemiche) sarebbe l'*Exameron* di sant'Ambrogio. Per parte mia, proporrei questo capitolo della *Politica* come testo archetipo e, forse, il *Balet* come controtesto, collegando i versi della dedica ad Enrico, composta da A. de Pogoeseus (B. de Beaujoyeux, *op. cit.*, f. a4v: «Nec enim conficta, sed ipsa / Vera Astrea suis ad te descendit ab astris») con *Cantus*, cit., p. 186: «Si repetivit Astraea caelum, cuius ne vestigium quidem terra videat: cur non de caelo saltem apparet Astraea?».

gano potentissimo «ad ipsa animorum intima ledenda», e della mano, mezzo di dominio sulla natura³⁴. Bruno sta proponendo ad Enrico di attuare un'efficace riforma etica (cioè politica e religiosa) semplicemente estromettendo i 'viziosi' dalla società. Un programma davvero radicale, questo, che però ricorda l'altrettanto radicale appello dello *Spaccio* all'eliminazione della setta poltronasca dei pedanti, contro i quali

gli altri ... possono giuridicamente, secondo la lor coscienza, non solamente essere a lor molesti; ma, oltre, stimar gran sacrificio a gli dei e beneficio al mondo di perseguitarli, ammazzarle e spengerli da la terra, perché son peggiori che li bruchi e le locuste sterili e quelle arpie le quali non opravano nulla di buono, ma solamente que' beni che non posseano vorare, strapazzavano ed insporcavano con gli piedi, e faceano impedimento a quei che s'esercitavano³⁵.

Ha forse ragione Ricci quando sostiene che nel *Cantus* «gli argomenti di contingente polemica politico-confessionale finiscono col rappresentare solo qualche caso di una crisi generale della civiltà che riguarda molteplici piani ed eccede, secondo Bruno, le distinzioni di fazione cortigiana o di professione religiosa»³⁶. Ma la dedica del dialogo, sebbene non firmata da Bruno³⁷, potrebbe avere un qualche significato, orientandolo (pur nella generica denuncia della crisi universale) piuttosto in senso antiriformato: il dedicatario, Enrico di Angoulême, fratello naturale del re, complice del Guisa nella notte di San Bartolomeo, avverso ai riformati, ma anche uomo di notevole cultura³⁸, era il personaggio ideale a cui destinare un messaggio politico forte come quello che io presumo allusivamente racchiuso nel *Cantus Circaeus*. Del resto, tra questo dialogo e lo *Spaccio* si collocano le pagine del *Sigillus sigillorum*, che contrappongono con analoga forza la buona «contrazione del luogo», a cui an-

34. G. Bruno, *Cantus*, cit., p. 194. La lingua e la mano sono 'armi' aristoteliche (presenti, come fa notare P. Sabbatino, *art. cit.*, p. 583, anche nell'*Asino* di Machiavelli, VIII, 130); Bruno tace invece della ragione, 'arma' indicata, accanto e sopra alle altre, dai teorici della *dignitas hominis*.

35. G. Bruno, *Spaccio*, BDI 624-25.

36. S. Ricci, *op. cit.*, cit., p. 168.

37. G. Bruno, *Cantus*, cit., pp. 182-83. L'estensore della dedica è Jacques Regnault, segretario di Enrico di Angoulême, che si dichiara incaricato da Bruno di curare la stampa dell'opera. Cfr. S. Ricci, *op. cit.*, pp. 164-65.

38. R. J. Sealy, *The Palace Academy of Henry III*, Droz, Genève 1981, pp. 13-16.

darono incontro coloro che «si raccolsero nelle solitudini dell'eremo» e «furono poi iniziatori di tante arti, scienze, virtù e buoni costumi», alla sua forma depravata, quella dei moltissimi che «si sono sottratti alla comunità dei più industriosi solo per fuggire l'umana fatica e le preoccupazioni, sedotti dall'ozio e dall'amore per la gola». Ora, è vero che la distinzione tra contrazione virtuosa e contrazione perversa dipende dalle caratteristiche del soggetto in cui si attuano³⁹; ma, poiché la buona e la cattiva contrazione non sono solo esperienze personali, bensì coinvolgono anche la società, Bruno non manca di accennare alla responsabilità che compete al potere politico di organizzare tali scelte di vita, indirizzandole a vantaggio della comunità:

Così un tempo vennero ottimamente istituiti presso egizi e babilonesi gli oziosi contemplatori, presso i galli i druidi, presso i persiani i magi, presso i giudei i farisei, presso gli indiani i gimnosofisti, presso gli adoratori di Cristo i monaci, i babassi presso i maomettani, perché fossero o contemplatori della natura o moderatori dei costumi secondo le leggi⁴⁰.

Questa è la lunga tradizione dei sapienti che per Ficino, per Agrippa e anche per Bruno erano stati filosofi, legislatori e maghi, come il 'tre volte grandissimo' Ermete⁴¹. Ma, al tempo di Bruno, altri sono «i maestri», altri i «frutti perniciosissimi» che derivano da «un uso perverso dell'ozio ... a rovina del genere umano e della civile conversazione». È a questa rinnovata barbarie che la magia benefica della Circe bruniana avrebbe dovuto porre rimedio con un atto politico definitivo, che Bruno si attendeva da Enrico III. Il *Cantus* suggeriva, con sofisticata metafora, una direzione di riforma che, solo un anno dopo, il *Sigillo* formulerà esplicitamente:

Il tempo degli antidoti, che fa seguito al tempo dei veleni, e il mondo troppo tardi reso sapiente dal proprio male certamente giudicheranno di doverli sterminare e togliere completamente di mezzo come zizzania, bruchi e locuste del secolo, anzi addirittura come vipere e scorpioni, e di dover ugualmente castrare quanti si esaltano nell'ozio, nell'avarizia e nell'ambizione⁴².

39. M. Ciliberto, *Introduzione* a G. Bruno, *Le ombre delle idee. Il Canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, trad. it. di N. Tirinnanzi, Rizzoli, Milano 1997, p. 27.

40. G. Bruno, *Il sigillo*, cit., pp. 378-80.

41. Cfr. G. Bruno, *Causa*, BDI 203.

42. G. Bruno, *Il sigillo*, cit., pp. 381-82.

Agli occhi di Bruno, la via della pacificazione religiosa, intrapresa dalla monarchia francese con i mezzi «doux et gracieux» della persuasione, non doveva apparire soltanto un errore politico, ma comportava un cedimento di civiltà: «ecce subivimus minime occultum Chaos»⁴³.

43. G. Bruno, *Cantus*, cit., p. 186.

DIEGO QUAGLIONI

«EX HIS QUAE DEPONET IUDICETUR».
L'AUTODIFESA DI BRUNO¹

SUMMARY

Bruno's self-defence in front of the Roman Inquisition was conducted with great skill and constant recourse to theological learning. Nevertheless, with regard to the issues of the Incarnation and 'extraordinary generation', modern interpreters of the trial records have found his defence to be hesitant and even unorthodox. In fact, however, Bruno had to draw on authoritative evidence rooted in the best theological and juridical traditions, above all Thomas Aquinas's *Quaestiones quodlibetales* and Martín de Azpilcueta's *Consilia*. This interpretation may shed new light on the contradiction between his conviction and the vote of the advisers of the Holy Office, which in large measure supported his innocence.



Il 19 dicembre del 1592, proprio nei giorni in cui trattava con Venezia la causa dell'estradiizione del Bruno, il cardinale e segretario di Stato Cinzio Aldobrandini dettava la seguente istruzione per Cesare Speciano, nunzio apostolico a Praga, a proposito dell'eretico fiorentino Francesco Pucci: «Vostra Signoria Reverendissima have-ria a fare ogni opra per mettersi al sicuro della persona sua, *poi s'esaminaria la dottrina...*»².

Poco più di un mese prima, il 14 novembre, l'Aldobrandini aveva

1. Si pubblica qui il testo della relazione dal titolo *L'autodéfense de G. Bruno*, letta al *Colloque International Giordano Bruno*, «Mondes, formes et société selon Giordano Bruno» (Parigi, 23-25 marzo 2000), organizzato col concorso dell'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), dell'Ecole Normale Supérieure (Fontenay / Saint-Cloud), del CNRS e dell'UNESCO. La versione francese sarà pubblicata negli Atti del Colloquio.

2. Cinzio Aldobrandini a Cesare Speciano (Roma, 19 dicembre 1592). Il testo è edito in *La nunziatura di Praga di Cesare Speciano (1592-1598)*, a cura di N. Mosconi, II, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 79-80. Ne dà ora un'edizione riveduta e un commento P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento. Nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Cedam, Padova 1999 («Dipartimento di Scienze Giuridiche - Università di Trento», XXIX), p. 53, p. 79 e Doc. n. 6, pp. 163-165.

scritto ad Ottavio Mirto Frangipani, nunzio a Colonia: «Vostra Signoria Reverendissima ha fatto bene di dare minuto conto de gl'andamenti del Pucci Fiorentino; qui s'andarà pensando a ciò che convenga et osservando i passi; s'ella intanto n'intenderà altro non doverà mancare di darne continui avisi ... Et se si lasciasse vedere in Colonia haveria ella a far opera con l'elettore che li mettesse le mano addosso, *poi si potriano meglio esaminare i suoi meriti...*»³.

La lettera allo Speciano seguiva a due fitte comunicazioni di questi alla Segreteria di Stato. In quella corrispondenza il nunzio si era mostrato preoccupato più della circolazione dei libri e delle idee, che di colui che diffondeva gli uni e le altre, e aveva dato conto d'essersi affaccendato attorno alla censura del *De Christi Servatoris efficacitate*, appena pubblicato da Pucci con un'intollerabile dedica al papa Clemente VIII⁴. L'Aldobrandini tagliava perciò corto, apponendo alla sua risposta una chiusa perentoria: il giudizio sui libri doveva lasciarsi ad altro momento; prima di tutto occorreva mettere le mani sulla persona del loro autore.

La lettera del segretario di Stato esprimeva compiutamente l'umore di Roma: «Arrivò qua un pezzo fa il libro del Pucci, doppo 'l quale si diceva che saria comparso egli medesimo, ma non s'è visto mai, né si crede che si curi molto di venir a pigliar la mancia della didicatione fatta a Nostro Signore; forse darà nella rete quando meno egli lo penserà, et se si lasciasse vedere in cotesta corte Vo-

3. Cinzio Aldobrandini a Ottavio Mirto Frangipani (Roma, 14 novembre 1592). Il documento è edito in *Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur*, bearbeitet von B. Roberg, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1971, pp. 111-112. Ne riproduce e commenta il passo in esame P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento*, cit., pp. 58-59 e Doc. 2, p. 145.

4. Cfr. P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento*, cit., pp. 72-78 e Docc. nn. 3-4 (Praga, 1 e 3 dicembre 1592). I documenti erano già editi in *La nunziatura di Praga di Cesare Speciano (1592-1598)*, a cura di N. Mosconi, I, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 250-256. Sulla personalità e l'opera del nunzio cfr. D. Quagliani, *Prudenza politica e ragion di stato nelle «Proposizioni morali e civili» di Cesare Speciano (1539-1607)*, «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», XXXIX (1995) [Atti del Convegno su «Il pensiero politico in Polonia e in Italia nei secoli XV-XVII», Radziejowice, 21-23 settembre 1993], pp. 89-98, poi in «Annali di storia moderna e contemporanea», II (1996), pp. 45-56. Si veda ora più diffusamente P. Carta, *La Ragion di Stato al cospetto della coscienza: le Proposizioni civili di Cesare Speciano*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIV (1998), pp. 705-766.

stra Signoria Reverendissima haveria a fare ogni opra per mettersi in sicuro della persona sua, poi s'essaminaria la dottrina»⁵.

Si tratta di espressioni che «possono dar conto della linea che animò ogni singolo passaggio della cattura e condanna di Francesco Pucci»⁶, come sappiamo dai carteggi dei nunzi. La regola non aveva fallito nel caso del Bruno, che «nella rete» aveva già dato, e che a Roma era appunto atteso perché si potesse meglio condurre l'esame della dottrina, già avviato dall'Inquisizione veneziana. La cattura e il processo del Bruno, cui fanno da contrappunto la cattura e il processo del Pucci, sono perciò i fatti eloquenti, i documenti parlanti del paradigma della repressione antiereticale che a fine Cinquecento si afferma nella diaspora dei riformatori, a contraddizione della non sopita speranza di risolvere per mezzo di dispute e concili le questioni dottrinali più delicate⁷.

Di quel momento storico Luigi Firpo diede un'immagine disincantata, dominata dall'idea che il lavoro della censura ecclesiastica, che si vede a lungo snodarsi sul piano amministrativo e burocratico, debba essere ricondotto ad una periodizzazione. «Non parlo più

5. Cinzio Aldobrandini a Cesare Speciano (Roma, 19 dicembre 1592). Cfr. ancora P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento*, cit., p. 79 e Doc. n. 6, p. 165.

6. P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento*, cit., p. 53. Su tutta la vicenda sono ancora fondamentali e imprescindibili gli studi di Luigi Firpo, iniziatisi con le ricerche campanelliane e ora raccolti quasi integralmente in L. Firpo, *Scritti sulla Riforma in Italia*, a cura di G. Spini, Prismi, Napoli 1996 (cfr. in proposito A. E. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di ricerche e di pubblicazioni*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358). Si veda inoltre A. Rotondò, *Il primo soggiorno in Inghilterra e i primi scritti teologici di Francesco Pucci*, in *Studi e ricerche di storia ereticale italiana nel Cinquecento*, Giappichelli, Torino 1974, pp. 225-271, e Id., *Nuove testimonianze del soggiorno di Francesco Pucci a Basilea*, in *Studi e ricerche*, I, All'Insegna del Giglio, Firenze 1981, pp. 271-288; con i più recenti studi di M. Biagioni, *Prospettive di ricerca su Francesco Pucci*, «Rivista storica italiana», CVII (1995), pp. 133-152 e *Incontri italo-svizzeri nell'Europa del tardo Cinquecento. Francesco Pucci e Samuel Huber*, ivi, CXI (1999), pp. 363-422.

7. Cfr. ora la bella e documentata ricerca di A. Errera, *Processus in causa fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*, Monduzzi, Bologna 2000 («Archivio per la storia del diritto medievale e moderno», 4). Per quel che riguarda la considerazione dell'eretico nella tradizione di diritto comune, da tenersi sempre presente anche nel mutato orizzonte cinquecentesco, cfr. R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (Da Graziano ad Uguccione)*, Cedam, Padova 1994 («Dipartimento di Scienze Giuridiche - Università di Trento», XIX).

solo di Indice, che in questo caso ha una funzione subalterna», scriveva Firpo in un suo contributo di vent'anni fa, «bensì di Inquisizione, cioè di tutela della vera fede contro gli attacchi di eretici, increduli e libertini»⁸. E aggiungeva⁹:

Il lavoro specifico dell'Inquisizione, la sua repressione sistematica, si conclude in Italia in un anno estremamente tipico, il 1570. È il rogo di Aonio Paleario; è la fine dei processi di inquisizione per gli eretici formali, gli eretici teologici; è l'anno ... in cui comincia un ciclo nuovo ... Ad un certo punto si attua un processo di «estensione» del processo inquisitorio dalla materia specificamente teologica a tutto ciò che in qualche modo lede il prestigio, il decoro, l'autorità del mondo ecclesiastico. È un'operazione lenta, che coincide in questo decennio con le grandi espurgazioni di testi ... Ma in un ventennio all'incirca anche questo avvio si esaurisce ... A questo punto comincia un altro decennio ... il decennio che sono solito definire come «lo sterminio dei filosofi». Perché questi tribunali inquisitori li dobbiamo anche vedere come un'istituzione permanente, una burocrazia che non ha più nulla da fare, come gli enti inutili del nostro Stato odierno, gente che deve inventarsi delle incombenze per sopravvivere. Avendo eliminato prima gli eretici e poi i malèdici, adesso si affrontano i filosofi. In questo ultimo decennio assistiamo non solo alla condanna di Bodin; quella di Campanella è del '92, di Patrizi del '94, di Telesio del '93; ed emblematicamente il decennio si conclude il 17 febbraio del 1600 con il rogo in Campo di Fiori di Giordano Bruno.

A distanza di vent'anni e di molte ricerche, questa visione, sicuramente non riduttiva del capitolo di fine secolo della storia della censura ecclesiastica e dell'Inquisizione, resta un lascito problematico alla storiografia del nostro tempo. Dove Firpo colpiva nel segno era soprattutto nello stabilire la differenza essenziale fra la Congregazione dell'Indice e quella dell'Inquisizione, che pure, ovviamente, «lavoravano in stretto collegamento»: «La Congregazione dell'Indice agisce sui morti, sui lontani, sui protestanti, cioè su persone che, per essere ormai sotto terra, o per essere fuori dai confini dell'Europa cattolica, non sono perseguibili di fatto. L'Inquisizione invece opera su persone che sono riducibili al carcere e costituite davanti al tribunale per rendere conto di ciò che hanno pensato, scritto o commesso»¹⁰.

8. L. Firpo, *Ancora sulla condanna di Bodin*, in *La «République» di Jean Bodin*. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980, Olschki, Firenze 1981 [«Il pensiero politico», XIV], pp. 173-186: 184.

9. Ivi, p. 185.

10. Ivi, p. 177.

Dunque, «*Prima la persona, poi la dottrina*». Perciò il processo di Bruno, e nel processo la sua lunga e tormentata autodifesa, assumono un significato di storico discrimine. Gli studi di Luigi Firpo, e in particolare *Il processo di Giordano Bruno*¹¹, costituiscono una reazione alla storia apologetica, agli aspetti ideologici di un 'revisionismo' storiografico che tendeva a revocare in dubbio le 'ragioni' della condanna del Bruno, indicandole non più nel cuore della filosofia bruniana ma in un complesso di motivi disciplinari e teologici¹². Di qui l'attenzione di Firpo al contegno del Bruno, alle sue in-

11. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, «Rivista storica italiana», LX (1948), pp. 542-597; LXI (1949), pp. 5-59; quindi come estratto congiunto, corredato di indici e di errata, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1949; cfr. A. E. Baldini - F. Barcia, *Bibliografia degli scritti di Luigi Firpo (1931-1989)*, nn. 164 e 174, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, IV, Angeli, Milano 1990, pp. 591 e 593. L'edizione postuma (L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliani, Salerno, Roma 1993: d'ora in poi Firpo, *Processo*), come si può leggere nella *Introduzione* (pp. VII-XXII) e nell'*Avvertenza* (pp. XXIII-XXIV) del Curatore, è il frutto di una scrupolosa e fedele ricognizione di quanto Firpo era andato aggiungendo e correggendo allo scritto del 1948-1949, nonché di una puntuale verifica, da parte del Curatore stesso, della lezione di tutti i documenti, raccolti, ordinati e regestati da Firpo, sugli originali accessibili presso gli Archivi di Stato di Roma e di Venezia, presso l'Archivio Segreto Vaticano e la Biblioteca Apostolica Vaticana. Ciò non si evince dalla *Bibliografia essenziale* pubblicata a corredo dell'ampio e recentissimo volume di S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno, Roma 2000, pp. 618-629: 621, in cui il saggio del 1948-1949 si dice semplicemente «ripubblicato in vol[ume]» nel 1993; ancor più incomprensibile è, a questo proposito, l'altrettanto recente traduzione francese dell'opera postuma di Firpo, in cui, resecato tacitamente il saggio introduttivo e taciuta perfino nel frontespizio la doverosa citazione della curatela, si accredita *en passant* in una noticina l'idea che il compito del Curatore del volume firpiano sia consistito in quelle «très rares notes» apposte in calce ai documenti riveduti dallo stesso «“curatore”» (in italiano e tra virgolette): A.-Ph. Segonds, *Postface*, in Giordano Bruno, *Oeuvres complètes - Documents*, I, *Le procès*. Introduction et texte de L. Firpo. Traduction et notes de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2000, pp. CCI-CCXI: CCXI, nota 26. Sul volume si vedano ora i rilievi di J.-L. Fournel, *La statue et l'oeuvre: le procès de Giordano Bruno (notes sur une édition française des actes du procès)*, «Rinascimento», II s., XXXIX (1999), pp. 587-590.

12. Cfr. D. Quagliani, *Introduzione*, in Firpo, *Processo*, pp. VII-XXII. Oltre alla difficoltà intrinseca di misurarsi con una duplice e confliggente tradizione, sedimentata e quasi 'codificata' negli stereotipi del Bruno impenitente avversario della fede e, per converso, del Bruno eroe del libero pensiero e coerente oppositore del principio d'autorità, Firpo dovette superare «difficoltà e intralci», rammentati poi dallo storico torinese «quasi con rassegnazione e bonomia»: così A. E. Baldini, *Le ultime ricerche di Luigi Firpo sulla messa all'Indice delle «Relazioni universali» di Botero*, in *Botero e la «Ragion di Stato»*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-

certezze così come alle ragioni di quella coerenza di fondo variamente malintesa o imputata, come accadde al Mercati, a «perturbazione di mente»¹³, e comunque sia risolta nel mito eroico di una suprema affermazione di libertà dello spirito.

Non a torto Firpo guardò al processo come «lunga ed alterna disputa coi giudici e più con se stesso»¹⁴. Egli ebbe ragione di interpretare l'autodifesa di Bruno come un momento di più alto colloquio, di più serrato confronto, di passaggio stretto fra le armi della critica, cogliendo così un aspetto non strumentale nel dibattito che si svolse nelle carceri veneziane e davanti al tribunale romano del Sant'Uffizio. Bruno si difese fin dal principio con una condotta «diversa dalla semplice ostinazione negativa» e consistente «nel negare il negabile, nel giustificare – mediante opportune attenuazioni – quanto si poteva destramente conciliare col dogma cattolico, nell'ammettere infine taluni non altrimenti riducibili errori, ripudiandoli ed invocando per essi clemenza»¹⁵, ammettendo cioè le colpe più lievi, quelle disciplinari, e negando che il suo pensiero, in mancanza di una determinazione ufficiale della Chiesa in sede dottrinale, potesse considerarsi ereticale e suscettibile di condanna e di pena. Ciò è stato sottolineato recentemente anche dal Ricci, che ha parlato di un comportamento «suggerito finanche dai manuali degli inquisitori per l'istruzione degli avvocati difensori e d'ufficio»¹⁶. Meritano però di essere ancora indagati i modi particolari dell'autodifesa del Bruno, se è vero che di fronte alle accuse il suo contegno

10 marzo 1990), a cura di A. E. Baldini, Olschki, Firenze 1992, pp. 485-495: 485, che allude al vivace necrologio del card. Alfredo Ottaviani (pro-prefetto dell'Archivio del Sant'Uffizio ai tempi delle prime ricerche firpiane), apparso sulla terza pagina del quotidiano «La Stampa», il 19 agosto 1979, e poi, col titolo *Un vecchio prete romano*, in L. Firpo, *Cattivi pensieri*, Mondadori, Milano 1983, pp. 342-345. Cfr. D. Quagliani, *Il Bruno di Luigi Firpo*, «Il pensiero politico», XXVII (1994), pp. 3-17, poi in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*. I Giornata Luigi Firpo, 3 marzo 1994, Olschki, Firenze 1996 («Fondazione Luigi Firpo. Centro di Studi sul Pensiero Politico - Quaderni», 1), pp. 37-55: 40-43.

13. A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1942 (rist. anast., Roma 1972), p. 51.

14. Firpo, *Processo*, p. 110.

15. Ivi, p. 19.

16. S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 497.

fu improntato a quella che a Firpo apparve come una norma rigorosa¹⁷:

Quando la questione mossagli toccava un serio tema filosofico o teologico, egli non esitò ad aprire il suo pensiero, spesso non curandosi delle conseguenze giudiziarie di tale sua sincerità: difese anzi questo suo pensiero e lo giustificò più o meno efficacemente ricorrendo, quando poté, alla Scrittura, ai Padri, ai dottori, o almeno al lume naturale del filosofo.

Occorre insomma tornare a scrutare in profondità nel processo (sul quale gettano ora luce nuova anche le carte aggiunte in tempi più recenti a quelle ritrovate da Firpo nelle sue visite all'Archivio del Sant'Uffizio)¹⁸, non certo per riesaminare i soli aspetti procedurali e per verificare la conformità del giudizio e del suo tragico esito alle regole del diritto penale canonico o allo speciale *stylus* dell'Inquisizione romana, ma alla ricerca di quella dottrina che si sarebbe dovuta indagare poi, dopo aver posto mano alla persona.

L'autodifesa di Bruno, i suoi argomenti e le sue obiezioni hanno il valore di una disputa caparbiamente continuata e trasferita dalle accademie alle aule del tribunale e persino all'angusto ambiente delle celle popolate da figure ambigue di religiosi devianti. Ciò appare sia dal processo veneziano, integralmente conservato, sia dal *Sommario* del processo romano. Quest'ultimo, approntato ad uso dei consultori del Sant'Uffizio, non si può leggere come un semplice compendio dei verbali processuali, trattandosi invece di uno strumento in cui l'ordine dispositivo della scrittura è strettamente finalizzato alla valutazione di prove e d'indizi che prelude alla deci-

17. Firpo, *Processo*, pp. 25-26.

18. E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), pp. 43-61; F.-R. Hausmann, *Zwischen Autobiographie und Biographie. Jugend und Ausbildung des Fränkisch-Oberpfälzer Philologen und Kontroverstheologen Kaspar Schoppe (1576-1649)*, Würzburg 1995, pp. 514-521; L. Spruit, *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998), pp. 469-473. Se ne giova Alain-Philippe Segonds nella sua traduzione commentata del processo bruniano, in Giordano Bruno, *Oeuvres complètes - Documents*, I, *Le procès*, cit., n. 71A, pp. 515-521 e n. 75, pp. 524-528. La più rigorosa rivisitazione dei documenti del processo nell'edizione firpiana resta quella della recentissima edizione francese, riveduta e aggiornata, di G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*. Traduit de l'italien par W. Aygaud, Les Belles Lettres, Paris 2000. Nulla occorre dire qui delle occasionali e sdrucite esercitazioni, giustamente stigmatizzate dallo stesso Segonds nella *Postface* sopra ricordata, p. ccx, nota 25.

sione della Congregazione (le deposizioni del Bruno e le testimonianze dei concarcerati, in particolare, sono ordinate così da mostrare concordanze e discordanze, idoneità e inidoneità dei testi, rilevanza e irrilevanza delle obiezioni dell'imputato)¹⁹. Il *Sommario* è il brogliaccio di una sentenza 'non scontata'²⁰.

Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che le testimonianze risultarono non credibili ai consultori nel collegio giudicante, poiché non credibili furono giudicati i testi stessi²¹, in quanto *criminosi*, secondo la corretta affermazione del Tragagliolo, commissario generale del Sant'Uffizio, sicuro che del Bruno non potesse dimostrarsi la colpevolezza in molti capi d'accusa «stante quod non possit habere alios testes nisi carceratos criminosos»²². Quando i consultori giunsero al voto, questo fu in larga misura di non colpevolezza: il procuratore fiscale Monterenzi fu del parere che l'inquisito non fosse colpevole delle principali imputazioni («circa primam partem processus illum non esse convictum de propositionibus ei obiectis»), e chiese che sui restanti capi si procedesse alla tortura, che, come sappiamo, non era solo un mezzo di prova ma anche, come in questo caso, una 'garanzia' offerta all'inquisito per purgare le accuse²³.

19. Cfr. L. Firpo, *Processo*, pp. 87-88.

20. Cfr. a questo proposito, da ultimo, le persuasive osservazioni di S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 529-538. Per la conformità del processo bruniano allo speciale *ordo iudiciarius* dell'Inquisizione cfr. ancora A. Errera, *Processus in causa fidei*, cit., Appendice II, p. 403, con la riaffermazione del principio «iudex nequaquam fidem adhibet nisi hiis quae iudicialiter scit, quaecumque sint illa».

21. Su questo aspetto della dottrina processualistica e della prassi giudiziale di diritto comune cfr. A. Giuliani, *Il concetto di Prova. Contributo alla logica giuridica*, Giuffrè, Milano 19712, pp. 175-189; Id., *Prova (logica giuridica)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVIII, Giuffrè, Milano 1988, pp. 518-578; D. Quagliani, «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Maggioli, Rimini 1989, pp. 107-125. Fondamentale, a questo proposito, risulta la riaffermazione di tali principi nelle fonti edite in A. Errera, *Processus in causa fidei*, cit., Appendice I, pp. 346-349, a proposito della necessità «ad plenam heresis probatione» di almeno due testi *fide digni* ed *omni exceptione maiores*, così come dell'insufficienza di più testi inabili a legittimare la condanna, anche nel caso dell'eretico negativo e/o relapso. Più in generale cfr. R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico*, cit., pp. 572-576.

22. Così si legge nella minuta del decreto della Congregazione del Sant'Uffizio, del 9 settembre 1599, edito in Firpo, *Processo*, Doc. 61, pp. 327-329: 328.

23. Cfr. in generale il classico studio di P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, I-II, Giuffrè, Milano 1953-1954; e, più in particolare, M. Sbriccoli, «*Tortum idest torquere mentem*». *Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia co-*

L'assessore Filonardi esprime addirittura un voto chiaro di non colpevolezza, «quod frater Iordanus non habeatur pro convicto», chiedendo anch'egli nondimeno il ricorso alla tortura; stessa richiesta venne dal commissario generale Tragagliolo («in multis est convictus, et in multis non esse convicturus») e dal referendario apostolico Millini («torqueatur in illis in quibus non est convictus»); non diversamente giudicarono il protonotario apostolico Dandini e il ministro generale dell'Ordine dei Predicatori, Ippolito Beccaria, il quale, chiedendo che l'inquisito fosse posto alla tortura, se necessario non una ma due volte, affermò doversi giudicare il Bruno in base alle sue sole deposizioni: «ex his quae deponet iudicetur»²⁴. Il voto, come si sa, fu vanificato da Clemente VIII, che decise di riaprire il processo col riesame dei testi e delle confessioni²⁵.

munale, in *La parola all'accusato*, a cura di J.-C. Maire Vigueur e A. Paravicini Bagliani, Sellerio, Palermo 1991, pp. 17-32. Si veda ancora, su questo punto, A. Errera, *Processus in causa fidei*, cit., Appendice I, pp. 357-366, e più in generale R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico*, cit., pp. 582-583.

24. Firpo, *Processo*, Doc. 61, pp. 328-329.

25. Ivi, p. 329: «Sanctissimus Dominus Noster dominus Clemens papa VIII praedictus auditis votis supradictorum reverendorum dominorum praelatorum ac patrum, sacrae theologiae et iuris utriusque doctorum, dictae sanctae Inquisitionis consultorum, decrevit et ordinavit quod praefigatur sibi terminus ad resipiscendum pro his quas confessus est; interim videantur bene dicta testium et illius confessiones, et iterum proponatur causa». Cfr. su questo punto G. Aquilecchia, *Giordano Bruno*, cit., p. 88, e S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 533-534, che dà del documento un'interpretazione rigorosa e parla, assai correttamente, di «un epilogo non scontato». Stupisce perciò che il Segonds proponga un'emendazione del testo («non est convictus» in luogo dell'originale «non esse convicturus»), traducendo di conseguenza e giustificando tutto ciò in nota con l'osservazione secondo la quale, «outre que le participe futur latin n'est pas passif (*convicturus* veut dire «qui va convaincre»), on ne voit pas quelle logique il y aurait à torturer Bruno sur des propositions sur lesquelles il ne sera pas convaincu!» (G. Bruno, *Oeuvres complètes - Documents*, I, *Le procès*, cit., n. 61, p. 450 e nota 5, p. 629). Non occorre avvertire che il latino cancelleresco del notaio del Sant'Uffizio, Flaminio Adriani, non ha nulla di ciceroniano, e che il testo della minuta non può essere edito che con criteri strettamente conservativi. Non esiste alcuna difficoltà a tradurre il *non esse convicturus* del testo in «non si avrà la prova legale della sua colpevolezza», anche perché la supposta incongruenza rispetto alla richiesta del Tragagliolo, che cioè si applichi la tortura all'inquisito «in illis in quibus non est convictus», non ha luogo se si intende che l'espressione che il Segonds vorrebbe emendare non esprime altro, che la sfiducia nella possibilità di raggiungere prove *luce meridiana clariores* proprio per mezzo di quei testimoni *criminosi* di cui egli parla poco prima, e che mai avrebbero potuto dimostrare la colpevolezza del Bruno, non essendo essi *testes omni exceptione maiores*, «testimoni al di sopra di ogni sospetto».

Non furono però solo i concarcerati a non essere ritenuti credibili dai consultori teologi e giuristi. La stessa testimonianza del delatore, per quanto giungesse da persona credibile e 'idonea', risultò inficiata da presumibili motivi d'inimicizia personale e, soprattutto, fu 'pesata' dai consultori come la testimonianza di un singolo, insufficiente a convincere il giudice: *unus testis, nullus testis*, secondo il vulgato brocardo, ovvero, come recita il manuale dell'inquisitore perugino ora edito da Andrea Errera, «nemo est condemnandus per testes singulares»²⁶. La dottrina processualistica richiedeva prove *luce meridiana clariores* e testi *omni exceptione maiores*, massimamente in una causa d'eresia²⁷.

Si può discutere ancora oggi quanta parte del 'mito' bruniano dipenda proprio dalle testimonianze dei concarcerati, alle quali, in sede storica, non si può accordare quella credibilità che neppure i giudici di un tribunale ecclesiastico speciale ritennero, almeno in larga misura, di dover loro accordare. (Certo le testimonianze sorprendono a volte per la vivezza del contenuto, di là dalla loro maligna forzatura. Si ricordi l'immagine del Bruno alla finestra della cella, dalla quale gli basta mirare un pezzo di cielo notturno per lasciarsi andare ad una lezione tra le più belle che egli abbia recitato, e che ci siano state tramandate in quella singolare *reportatio* che è il *Sommario* del processo romano)²⁸.

La recente rilettura del processo del Bruno da parte di Saverio Ricci ha il merito, tra le altre cose, di insistere sulla debolezza intrinseca di quella pur «infernale macchina della delazione»: dai documenti, infatti, «affiora la vita dei carcerati del Santo Uffizio, miscela di disperati e di interessati spioni, di frati semi-istruiti e di completi indotti, in prigione per motivi spesso assai diversi da quelli del Nolano, le cui uscite contro la Chiesa e i suoi dogmi o le cui frasi sull'infinità dei mondi o la dottrina pitagorica delle anime essi restituiscono farcite di ordinarie bestemmie, e atteggiamenti spavalidi o ribaldi, spesso, probabilmente, proiezioni dei propri»²⁹.

Certamente parziale, nei verbali, è anche il resoconto delle opinioni dottrinali espresse dal Bruno. L'autodifesa del Bruno non fu

26. A. Errera, *Processus in causa fidei*, cit., Appendice I, p. 349.

27. Cfr. *ivi*, pp. 346-349.

28. Firpo, *Processo*, Doc. 51, n. VII, 85-91, p. 268. Cfr. in proposito D. Quagliani, *Il Bruno di Luigi Firpo*, in *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*, cit., pp. 40-43.

29. S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 515.

solo quella del predicatore dalla parola impressiva, «ancora battagliero e vivace nel difendersi con sapiente cautela e scatti di mimica partenopea»³⁰. Occorre ancora dar conto di molti aspetti della sua autodifesa, dei percorsi schiettamente dottrinali di questa, a partire da alcuni punti particolarmente delicati del processo, relativi alle principali accuse già contenute nella delazione del Mocenigo. Questi, com'è noto, accusava il Bruno³¹:

- [1]. Di avere opinioni avverse alla S. Fede e di aver tenuto discorsi contrari ad essa e ai suoi ministri.
- [2]. Di avere opinioni erronee sulla Trinità, la divinità di Cristo e l'incarnazione.
- [3]. Di avere opinioni erronee sul Cristo.
- [4]. Di avere opinioni erronee sulla transustanziazione e la S. Messa.
- [5]. Di sostenere l'esistenza di molteplici mondi e la loro eternità.
- [6]. Di credere alla metempsicosi e alla trasmigrazione dell'anima umana nei bruti.
- [7]. Di occuparsi d'arte divinatoria e magica.
- [8]. Di non credere alla verginità di Maria.

Tra le altre, le accuse ai punti 2 e 8 («che non vi è distinzione in Dio di persone, et che questo sarebbe imperfetion in Dio»; «che la Vergine non può haver parturito»)³², dovevano risultare particolarmente gravi, poiché rinviavano all'eresia trinitaria e alla negazione della maternità di Maria («punto di grande sensibilità, quest'ultimo – ha ricordato Ricci – nella spiritualità controriformistica»)³³.

Il problema dell'incarnazione risulta, ovviamente, il più dibattuto, già a partire dal terzo costituito veneziano (2 giugno 1592), durante il quale Bruno ne discute appigliandosi alla dottrina tomista («secondo l'esplicatione de san Thomaso»)³⁴, e distinguendo, secondo una linea difensiva costantemente e coerentemente applicata, fra posizioni teologiche e affermazioni di puro ambito filosofico, delle quali erano intessuti i suoi libri («La materia di tutti questi libri – afferma sempre nel terzo costituito –, parlando in generale, è materia filosofica et, secondo l'intitolation de detti libri, diversa,

30. L. Firpo, *Giordano Bruno (1548-1600)*, in Id., *Ritratti di antenati*, Editoriale La Stampa, Torino 1989 («Terza pagina», 8), pp. 120-124: 122.

31. Firpo, *Processo*, p. 16.

32. Ivi., Doc. 2, p. 143 e p. 144; Doc. 51, n. II, 24, p. 253 e n. XVIII, 155, p. 279.

33. S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 486.

34. Firpo, *Processo*, Doc. 13, p. 168.

come si può veder in essi: nelli quali tutti io sempre ho diffinito filosoficamente et secondo li principii et lume naturale, non havendo riguardo principal a quel che secondo la fede deve esser tenuto; et credo che in essi non si ritrova cosa per la quale possa esser giudicato, che de professo più tosto voglia impugnar la religione che esaltar la filosofia, quantonque molte cose impie fondate nel lume mio naturale possa haver esplicato»³⁵. Così, sul punto in esame, egli poteva sostenere³⁶:

Quanto poi a quel che appartiene alla fede, non parlando filosoficamente, per venir all'individuo circa le divine persone, quella sapienza et quel figlio della mente, chiamato da' filosofi intelletto et da' theologi Verbo, il quale se deve credere haver preso carne humana, io stando nelli termini della filosofia non l'ho inteso, ma dubitato et con inconstante fede tenuto; non già che mi ricordi de haverne mostrato segno in scritto né in ditto, eccetto, sì come nelle altre cose, indirettamente alcuno ne potesse raccogliere, come da ingegno et professione che riguarda a quello che si può provar per raggon et conchiudere per lume naturale.

Nel quarto costituito (ancora il 2 giugno 1592) Bruno precisava: «Io non ho scritto, né meno so di haver mai ragionato alcuna cosa della incarnatione della seconda persona; ma in quanto al mio credere, ho ben dubitato tra me stesso, come ho già detto nel precedente mio costituito, come il Verbo se sia incarnato»³⁷. Poco oltre (e ancora con particolare efficacia nel quinto costituito, il giorno seguente, 3 giugno 1592)³⁸ egli argomenta con chiaro sforzo di precisazione concettuale³⁹:

Io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Christo individualmente, et non ho possuto capire che fosse una unione ch'havesse similitudine di anima et di corpo, ma una assistentia tale, per la quale veramente si potesse dire di questo huomo che fosse Dio et di questa divinità che fosse homo. Et la causa è stata, perché tra la substantia infinita et divina, et finita et humana, non è proportionione alcuna come è tra l'anima et il corpo, o qual si voglian due altre cose le quali possono fare uno subsistente. Et per questo credo che sant'Agustino ancora temesse di proferir quel nome «persona» in questo caso, che hora non mi ricordo in che loco

35. Ivi, pp. 166-167.

36. Ivi, pp. 168-169.

37. Ivi, Doc. 14, p. 172.

38. Ivi, Doc. 15, pp. 185-186.

39. Ivi, Doc. 14, p. 173.

sant'Agostino lo dica. Sì che per conclusione, quanto al dubio dell'incarnazione, credo haver vacillato nel modo inefabile di quella, ma non già contro l'autorità della divina scrittura, la quale dice: «Verbum caro factum est», et nel simbolo: «Et incarnatus est» etc.

Il luogo, riprodotto nel *Sommario* sotto il capo II (*Circa Trinitatem, divinitatem et incarnationem*), è di capitale importanza per intendere i modi e i contenuti dell'autodifesa bruniana⁴⁰. Certo è che, al di là dell'asserita cattiva memoria circa il passo agostiniano, soccorreva qui latamente il suo san Tommaso, in particolare il Tommaso della *Summa theologiae*, III^a, q. 2, aa. 3 e 6 (*Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona* e *Utrum humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter*)⁴¹, così come nella q. 4, a. 2 (*Utrum Filius Dei assumpsit personam*), dove a proposito della nozione di «persona» è allegato Agostino, cioè lo pseudo-Agostino del *De fide ad Petrum* (Fulgenzio): «Deus naturam hominis assumpsit, non personam»⁴².

Certamente avrà poi giovato al Bruno la consultazione della «Summa sancti Thomae in VIII», richiesta insieme con un mantello e un berretto nel corso della visita dei carcerati del 22 dicembre 1593⁴³. Qui importa però piuttosto sottolineare che l'«esplicatione» di Bruno sembra sostenersi ad appigli autoritativi diversi da quelli genericamente connessi alla sola dottrina teologica intorno al *mysterium incarnationis*. L'aggettivo *ineffabile*, usato da Bruno, quando afferma di aver vacillato solo «nel modo inefabile» dell'incarnazione, e non già contro l'autorità della Scrittura, appartiene non solo al vocabolario tomista (si veda ad esempio il *Compendium theologiae*, I, 211)⁴⁴, e può far pensare ad un deliberato richiamo ad autorità dot-

40. Ivi, Doc. 51, n. II, 34, p. 257.

41. Sancti Thomae de Aquino *Summa theologiae*, III^a, q. 2, a. 3, Editiones Paulinae, Alba-Roma 1962, pp. 1874-1875; a. 6, pp. 1876-1878.

42. Ivi, IIIa, q. 4, a. 2, Sed contra, ed. cit., p. 1890. Allo stesso proposito si possono ricordare anche le qq. 16 e 19, rispettivamente negli aa. 12 e 1 (*Utrum Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona* e *Utrum in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis*), pp. 1958 e 1968-1969. Tra i luoghi paralleli deve essere ricordato almeno l'importante passaggio del *Contra errores Graecorum*, I, 20, con esplicito riferimento all'eresia nestoriana (Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, XL/A, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969, p. 82).

43. Firpo, *Processo*, Doc. 34, p. 217.

44. Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, p. 164: «Diuinitas autem non aduenit anime et corpori per modum forme nec per modum

trinali che dovevano essere ben presenti ai giudici di un tribunale ecclesiastico, quali quelle della migliore e più diffusa tradizione canonistica. Così, ad esempio, se si apre la *Summa Aurea* dell'Ostiense († 1271), il più autorevole esponente della dottrina decretalistica dell'età intermedia, si legge a proposito dell'incarnazione⁴⁵:

Ex hoc sequitur matrimonium diuinæ, & humanæ naturæ in vtero gloriosæ virginis Marie *ineffabiliter* contractum: & indissolubiter, seu irreiterabiliter vnians naturas.

E ancora⁴⁶:

Patet ex prædictis quod Deus sponsam humanam habuit incorruptam, vnicam, & virginem, scilicet ante partum, & in partu, & post partum, scilicet beatam et gloriosam Mariam: ex qua & in qua humanam carnem puram et immaculatam assumpsit: & vtramque naturam diuinam, scilicet & humanam *ineffabiliter* & irreiterabiliter simul vniuit: sed & sponsam duxit, etiam spiritualem, immaculatam, & virginem.

Bruno si difende davanti a un tribunale ecclesiastico, e fin dal principio la sua difesa è una difesa dotta, e munita di quella dottrina che più di ogni altra poteva e doveva risultare efficace davanti a giudici di formazione teologica e canonistica insieme. Bruno può aver fatto ricorso alla dottrina canonistica, e non a caso, là dove il dubbio circa il *mysterium incarnationis* coinvolge insieme quello circa la ver-

partis, hoc enim est contra rationem diuine perfectionis; unde ex diuinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa diuina natura in se ipsa integra et pura existens, sibi *quodam incomprehensibili et ineffabili modo* uniuuit humanam naturam ex anima et corpore constitutam: quod ex infinita uirtute eius processit».

45. Henrici Cardinalis Hostiensis *Summa Aurea*, I, ad tit. *De bigamis non ordinandis*, Arbor bigamiae, ad 3, Lugduni 1556, f. 58vB.

46. *Ibidem*. Per Enrico da Susa, detto l'Ostiense dal titolo cardinalizio, cfr. K. Pennington, *Enrico da Susa (Ostiense)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 758-763, con l'ampia bibliografia citata ivi e in E. Cortese, *Il diritto nella storia medievale*, II, *Il Basso Medioevo*, Il Cigno, Roma 1995, pp. 240-245. Per la sua dottrina matrimonialistica cfr. D. Quagliani, «*Divortium a diversitate mentium*». *La separazione personale dei coniugi nelle dottrine di diritto comune*, in *Coniugi nemici*, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quagliani, il Mulino, Bologna 2000, pp. 95-118. Per qualche ulteriore riflessione sul suo pensiero, in rapporto alle correnti civilistiche del suo tempo, cfr. anche Id., *Fra tolleranza e persecuzione. Gli ebrei nella letteratura giuridica del tardo Medioevo*, in *Gli ebrei in Italia*. A cura di C. Vivanti, I, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996 («Storia d'Italia. Annali», 11*), pp. 645-675.

ginità di Maria. L'accusa di aver negato la verginità di Maria costituisce un punto ancor più delicato nel processo, perché su tale passaggio la difesa di Bruno è apparsa ai lettori moderni debole, e perfino stravagante e intrisa di strane goffaggini. In realtà nel quarto costituito (2 giugno 1592), ripreso nel *Sommario* al capo II, Bruno si era limitato a negare recisamente l'accusa, sostenendo: «Io ho tenuto che sia concetto de Spirito santo, nato di Maria sempre vergine; et quando si trovarà ch'io habbi detto o tenuto contrario a questo, mi sottopongo a ogni pena»⁴⁷. Ma davanti alla ripetuta accusa del Mocenigo, contestatagli davanti al tribunale romano, e raccolta nel *Sommario* al capo XVIII (*Circa virginitatem Beatae Virginis*), la sua risposta si era fatta curiosamente più articolata⁴⁸:

Ioannes Muzenigus in repetitione dicit: Quando Giordano mi disse della grande ignoranza del mondo intorno la Trinità, parlò anco della virginità di Maria e disse ch'era cosa impossibile ch'una vergine partorisce, ridendo e burlando di questa credenza degl'huomini.

Principalis negat de virginitate loquutum. Anzi, così Dio m'aiuti, tengo che anco è possibile fisicamente virginem concipere, quantunque tengo che la Vergine Beata non ha concepito fisicamente Christo, ma miracolosamente, opere Sancti Spiritus, et prosequitur recensere quomodo virgo fìsice concipere possit.

Nel *Sommario* l'Inquisitore ebbe cura di sottolineare tutta la frase «tengo che anco è possibile fisicamente virginem concipere»⁴⁹, affermazione che Bruno avrebbe esposto con maggiori dettagli, come lascia intendere quel «prosequitur recensere». Di quella *recensio* nullo altro dice il *Sommario*; essa però colpì il Mercati, che giunse a sostenere che nelle sue risposte l'inquisito aveva voluto turbare le coscienze dei giudici «in cosa sì delicata»⁵⁰. D'altro canto Firpo, nullo altro potendo opporre all'obbiezione del Mercati se non l'esagerata sua reazione, ammise trattarsi di un «peregrino argomento a fortiori»⁵¹:

47. Firpo, *Processo*, Doc. 51, n. II, 36, p. 257.

48. Ivi, Doc. 51, n. XVIII, 155-156, pp. 279-280.

49. Ivi, p. 280, nota 90.

50. A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, cit., p. 93, nota 2.

51. Firpo, *Processo*, p. 72. Altrove (p. 131, nota 6) Firpo si chiese se Bruno non avesse «intuita la possibilità della fecondazione artificiale». Ricalcando la pagina firpiana il Segonds (Giordano Bruno, *Oeuvres complètes - Documents*, I, *Le procès*, cit., n. 61, p. 450 e nota 5, p. 629), sottolinea il carattere «surréel» del giudizio del Mercati, soprattutto alla luce della preoccupazione della teologia del XII secolo intorno

Ancora una volta il Nolano negò di aver parlato della verginità di Maria, si dichiarò convinto «che la Vergine Beata non ha conceputo fisicamente Christo» e aggiunse di ritenere «che anco è possibile fisicamente *virginem concipere*», intrattenendo i giudici con una digressione sulla pratica possibilità di tale fenomeno biologico, che sarà stata forse di dubbia efficacia ai fini della sua discolpa, ma che certo non autorizza a parlare di un suo «gusto depravato di turbare le coscienze in cosa sì delicata» – come fa il Mercati – quand'è palese ch'egli cercava soltanto di schierare in campo un'esile pedina di più, un peregrino argomento *a fortiori* nelle sue ardue difese.

In realtà, anche in questo caso, Bruno si difendeva producendo una dottrina, rimasta incompresa per l'omissione del 'Sommarista' («che fu quasi certamente», secondo Firpo, «per ragioni d'ufficio il bolognese Giulio Monterenzi, assunto nell'estate del 1597 alla carica di procuratore fiscale»)⁵². E lasciamo stare, naturalmente, il turbamento delle coscienze: basterebbe gettare anche solo un'occhiata sulla letteratura medico-legale di cui sono ricche le *summae* canonistiche in materia di impedimenti al matrimonio, per trovare l'esposizione di casi, davanti ai quali giusto il canonista duecentesco poteva avvertire: «non turberis: nam similia & turpiora audiuntur: nec sunt talia ab animarum medicis ignoranda»⁵³.

Si spera di non turbare la coscienza di chicchessia nell'affrontare qui una materia «sì delicata» e nel riesumare le fonti dottrinali che Bruno, non senza efficacia argomentativa, dovette opporre ai suoi giudici (almeno non più di quanto quelle stesse fonti abbiano turbato le coscienze dei candidi padri domenicani, alla cui cura si deve l'edizione critica degli *Opera omnia* di Tommaso d'Aquino (la 'Leonina'). Chi voglia trovare la base dottrinale del 'depravato' argomento bruniano, infatti, non deve far altro che aprire le *Quaestiones quodlibetales* di Tommaso, al *quodlibet* VI, disputato a Parigi nel 1270. Vi si discute dell'ipotesi di una maternità naturale «manente uirginitate», e non solo nel caso, ben noto alla canonistica medie-

al problema della 'generazione straordinaria'; egli allega a questo proposito l'inedita *thèse* di M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire (vers 1100-vers 1130)*, EHESS, Paris 1998, pp. 301-418. Ma si tratta appunto delle premesse di una *quaestio* che Bruno doveva assumere, come si dirà più sotto, dal 'suo' Tommaso e dalla letteratura teologico-giuridica contemporanea.

52. Firpo, *Processo*, p. 16.

53. Henrici Cardinalis Hostiensis *Summa Aurea*, IV, ad tit. *De frigidis et maleficiatis, et de impotentia coeundi*, n. 6, cit., f. 315rB.

vale per un luogo del *De civitate Dei* di Agostino escerpito nel *Decretum Gratiani*, della integrità fisica che venga meno per violenza o *accidentaliter*, ma anche con riferimento a un caso 'peregrino', che il Dottore Angelico enuncia evidentemente senza alcun gusto depravato e senza sospettare che ciò possa turbare la coscienza dei suoi uditori⁵⁴:

Dicendum quod ad huius evidenciam uidere oportet quid ad uirginitatem requiratur.

Requiruntur autem tria ad eius perfectionem. Quorum primum est principale et formale, scilicet electio siue intentio uoluntatis, sicut et in omnibus moralibus; unde istud ex necessitate ad uirginitatem requiritur, quod assit alicui assidua uoluntas nunquam experiendi delectationem ueneream. — Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitui, scilicet delectatio quam quis experitur in actu uenereo, cuius priuatio requiritur ad perfectam uirginitatem materialiter: nam passionem sensitue sunt materia uirtutum moralium. Si tamen preter electionem proprie uoluntatis hoc desit, puta cum quis in sompno polluitur uel cum mulier per uiolenciam ab hoste opprimatur, non perit uirtus uirginitatis, ut patet per Augustinum in I De ciuitate Dei. — Tercium autem est quasi per accidens et concomitanter se habens ad uirginitatem, scilicet corporalis integritas; unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per uenereum actum, puta si obstetrix uel medicus ferro incidat ad sanandum, nichil uirginitati deperit, sicut Augustinus dicit in I De ciuitate Dei.

Sic igitur, si uirginitas accipitur secundum perfectum suum esse, prout ad uirginitatem tria concurrunt, mulier quidem salua uirginitate non potest esse mater, ita quod concipiat et pariat, nisi miraculose, quia proles egredi non potest cum hoc quod permaneant claustra pudoris, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. *Posset tamen forte absque miraculo mulier salua omnimoda uirginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente quam propter pudoris custodiam in lecto suo pater habebat, qui dum sompno pollueretur, semen ad matricem descendit et puella concepit ...*

Si uero uirginitas largius accipiat, prout solum requirit interiorem electionem mentis, sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, uirginitate tali manente, sicut si aliqua per uiolenciam opprimeretur ab hoste et inde conciperet. Et multo magis hoc posset miraculose fieri...

Insieme con Tommaso, Bruno potrebbe anche aver ricordato *ad*

54. Sancti Thomae de Aquino *Quaestiones de quolibet*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, II, 2, *Quaestiones disputatae Parisius annis 1269-1272*, Quodlibet VI, q. 10, a. un. (18), Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996 (*Opera omnia*, XXV), p. 313. Per la circolazione delle *Quaestiones quodlibetales* negli anni '80 del Cinquecento si vedano almeno le edd. Augustae Taurinorum, Apud haeredes Nicolai Bevilacqua, 1582 e Venetiis, Apud Iuntas, 1588.

unguem l'opera dell'agostiniano Martín de Azpilcueta, il 'Dottor Navarro', i cui scritti, dai *Consilia* all'*Enchiridion* o *Manuale confessoriorum*, furono negli anni '90 del Cinquecento stampati e ristampati come veri *best sellers*, in latino così come in traduzione italiana, da una pletora di tipografi a Roma, a Genova, a Brescia, a Cremona, a Lione e soprattutto a Venezia⁵⁵. Appunto nei suoi *Consilia* il Navarro scrive sull'autorità di Tommaso, facendo entrare così il 'depravato' *quodlibet* nella letteratura casistica del Cinquecento postri-dentino⁵⁶:

Credendum profecto videtur potius euentibus, & gestis in specie, & indiuiduo, quam regulis generalibus, quæ multos fefellerunt, & fallunt non solum medicos, sed etiam ipsammet Ecclesiam ...; facit quod regulariter nulla uirgo manens uirgo fit prægnans, & tamen interdum contigit virgines concipere, sine uiolatione claustris pudoris, ex semine uiri circum illud effuso, testante id D. Thoma quodlib. 6. art. 18.

Bruno non avrà fatto altro che allegare una doppia autorità: quella di Tommaso e quella del più diffuso autore di consulti e di trattati teologico-morali, certamente non ignoto ai suoi giudici, quando non abbia anche ricordato il luogo classico della canonistica, il c. *ita ne* (c. 3, C. XXXII, q. 5), che è appunto il luogo del *De civitate Dei*, I, 18 allegato da Tommaso nel suo *quodlibet*, congiuntamente alla glossa «nec transfertur» al c. 34, C. VII, q. 1 e alla letteratura decretistica e decretalistica che su quelle autorità si era sviluppata⁵⁷. Pochi anni dopo, peraltro, il tema doveva confluire nell'opera maggiormente rappresentativa della dottrina teologico-giuridica cattolica intorno al sacramento del matrimonio, quella del gesuita Thomás Sanchez, che ne tratta nel libro VII delle sue *Disputationes*, ponendo i quesiti «An matronæ oculis inspicere, & manibus tangere debeant feminæ

55. Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 206-210.

56. *Consiliorum sive Responsorum* Martini ab Azpilcueta Doctoris Navarri, Pars secunda, IV, *De frigidis et maleficiatis*, Cons. III, n. 23, Cremonae, Ex Typographia Baptistae Pellizarii, 1591, p. 259.

57. Glo. «nec transfertur», c. 34 (*mutationes*), C. VII, q. 1, in *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis, Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum. Ad exemplar Romanum diligenter recognitum*, Lugduni, Apud Gulielmum Rovillium, 1584, col. 834 «... sicut virgo censetur, cum non sit animus corruptus, licet corpus sit corruptum. 32. q. 5. ita ne [c. 3, C. XXXII, q. 5]».

verenda, vt de virginitate deponant: & quæ sint virginitatis signa, & an possit virgo manens concipere?»⁵⁸.

Et contingit quandoque feminam incorruptam concipere, ex semine viri circa vas effuso, matrice feminea illud attrahente. Vt testantur *D. Tho. quodlib. 6. a. 18. Nauar. l. 4. consil. t. de frigid. in priori editione, consil. 3. n. 23. in posteriori, cons. 2. n. 23.*

Valga ciò come esempio di quanto un esame più approfondito delle argomentazioni del Bruno può rivelare degli appigli autoritativi e degli argomenti di dottrina addotti a propria difesa, nel lungo confronto con giudici che egli non poteva, né doveva, ritenere ignorantacci, «ignoranti et asini», «ignorantazzi et goffi»⁵⁹. Quanto detto aggiungerà forse poco a quel che già sappiamo di Bruno e del suo legame con la tradizione scolastica e con il suo Tommaso; aggiungerà però, forse, qualcosa a quanto della sua autodifesa era dato fino ad oggi sapere, perché ci consentirà di scrutare nello strumentario dottrinale di cui Bruno dovette usare, necessariamente, nelle molte *recensiones* a propria difesa.

Tra i «capi d'imputazione su cui era stata dichiarata la colpevolezza dell'imputato»⁶⁰, stando alla testimonianza (o forse piuttosto alla millanteria) dell'infido Kaspar Schoppe, c'era anche l'avere il Bruno dubitato della verginità di Maria: «cum ... virginitatem Beatae Mariae (quam idem Chrysostomus omnibus cherubin et seraphin puriorem ait) in dubium vocare coepisset»⁶¹. Né Tommaso, né il Dottor Navarro avevano dunque giovato al Bruno, condannato a dispetto di un'autodifesa munita, come oggi si direbbe, della miglior dottrina. Non fu ascoltato, così come non fu ascoltato il Beccaria, la

58. *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*. Auctore Thoma Sanchez Cordubensi, e Soc. Iesu, VII, Disp. CXIII (*Quales debeant esse matronae de sponsae virginitate depositurae, et qualiter quibusque diligentis praemissis debeant deponere; et publicatis attestationibus an possint aliae admitti et recusari; et quid possit iudex ex officio in his causis coniugalibus?*), n. 10, Antverpiae, Apud Heredes Martini Nutii et Ioannem Meursium, II, 1617, pp. 399-404: 401.

59. Secondo le malevole deposizioni di Francesco Graziano e Matteo de Silvestris, per le quali cfr. Firpo, *Processo*, Doc. 51, II, 13; 15, p. 251; XVI, 148, p. 279.

60. S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 543.

61. Kaspar Schoppe a Konrad Rittershausen (Roma, 17 febbraio 1600), in Firpo, *Processo*, Doc. 71, p. 350. Per il testo della sentenza, che omette i capi d'accusa ad eccezione del primo, relativo alla negazione della transustanziazione, cfr. ivi, Doc. 66, p. 340.

cui richiesta acquista proprio in tale contesto tutto il suo valore di drammatica rivendicazione del rispetto dell'ordine dei giudizi: «ex his quae deponet iudicetur».

L'autodifesa di Bruno, da questo punto di vista, appare come la testimonianza della fine di un'epoca, che fu non solo quella della fiducia nella possibilità di ottenere soddisfazione in giudizio sulla base di argomenti tolti di peso dalla tradizione dottrinale e giurisprudenziale, ma forse più ancora quella della fiducia nella possibilità di raggiungere ed affermare una verità momentanea e probabile, da sottoporre alla critica ulteriore della ragione: «Ferro aperit viam qui per contraria transit», ricordava ancora, con parole del grande giureconsulto Baldo degli Ubaldi, il riformatore e giurista Matteo Gribaldi Mofa⁶². E da questo punto di vista Bruno non appartiene affatto alla nuova temperie, all'orizzonte scettico che ormai s'intravede oltre il suo rogo. Egli appartiene ancora a quella scolastica esasperata, che a fine Cinquecento «ha lasciato un segno su tutti»⁶³, e che soccombe tuttavia davanti ai tempi nuovi.

Perciò Bruno rifiutò la simulazione e l'abiura, se così dobbiamo interpretare quella interrogazione che Francesco Graziano gli mette sulla bocca, quando afferma che «parlando del Santo Officio dicea: "Che ha da fare quell'ufficio dell'anima mia?"»⁶⁴. «Il Bruno voleva insomma essere ascoltato e giudicato sulla sostanza del suo pensiero, conciliando finché era possibile una nuova intuizione filosofica con una millenaria costruzione dogmatica»⁶⁵. Non sapeva, fino alla condanna, di avere davanti a sé non più i difensori rigorosi delle regole del diritto canonico, ma quelle «harundines vento agitatae» di cui polemicamente parlava il canonista Francisco Peña alla fine degli anni '80⁶⁶: *arundines*, canne, giunchi flessibili, e uomini dal *baculus arundineus*, secondo la nota metafora scritturale e canonica-

62. Cfr. D. Quaglioni, *Tra bartolisti e antibartolisti. L'Unanesimo giuridico e la tradizione italiana nella «Methodus» di Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, Maggioli, Bologna 1998, pp. 185-212: 207.

63. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, trad. it. di L. Curti, Einaudi, Torino 1978, p. 440.

64. Firpo, *Processo*, Doc. 51, II, 13, p. 251.

65. Ivi, p. 26.

66. Cfr. V. Frajese, *La revoca dell'Index sistino e la Curia Romana*, «Nouvelles de la République des Lettres», I (1986), pp. 15-49: 21; il luogo è equivocato da S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 524-529, che allegando il Peña intitola al «tempo delle rondini» uno dei paragrafi conclusivi, richiamandosi alla prima-

stica, pronti a piegare il diritto al vento dei tempi nuovi, e non più votati a reggere il gregge col rigido pastorale della norma canonica⁶⁷. Tempo di *arundines*, appunto, tempo non «delle mitezze», in cui «anche Bruno avrebbe forse potuto aspettarsi un trattamento certo non di riguardo, ma almeno prudente e benevolo»⁶⁸, ma tempo nel quale il confronto si rivelava perdente di fronte alle ragioni del potere, inteso ormai a spegnere l'eretico piuttosto che a prendere coscienzosamente in esame la sua dottrina, quand'anche essa si palesasse giustificata da appigli autorevolissimi e in linea con la migliore tradizione dottrinale teologico-giuridica.

vera con la quale il processo si avviò verso la sua fatale svolta e dando allo stesso Bellarmino l'epiteto di «rondine» (p. 554).

67. Sul significato allegorico, di origine scritturale (*Is.* 36, 6), del *baculus arundineus* e sul suo uso nella decretistica così come nella prima letteratura giuridico-politica duecentesca, cfr. D. Quaglioni, *Politica e diritto al tempo di Federico II. L'«Oculus pastoralis» (1222) e la 'sapienza civile'*, in *Federico II e le nuove culture*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, pp. 1-26: 21-22 e nota 45, con rimando al *dictum ante* c. 1, C. XXIII, q. 3 e alla relativa glo. «baculus»: «id est, fragilis defensio» (*Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, cit., col. 1292).

68. S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, cit., p. 529.

I600 • 2000

*Quattrocento anni dal rogo
di Giordano Bruno
in Campo de' Fiori*

Disegni di
CARLO LORENZETTI
e
OTTAVIO MAZZONIS

PREMESSA

Nel corso dei secoli le arti si sono variamente interessate a Giordano Bruno, la cui opera, così profondamente intrecciata alle vicende della sua vita – dalla fuga alla peregrinazione e al rogo, segnati dalla rivendicazione di un'irrinunciabile libertà interiore e di giudizio –, è stata sempre avvertita come dotata di una connotazione 'dissidente' e fortemente antiaccademica; del tutto coerente appare l'adesione da parte del filosofo a un'impostazione antipuristica e anticlassicistica sul piano della lingua e della poetica. Ribelle alle Chiese e critico di ogni legge o regola – anche riguardo alle arti – che si vorrebbe imposta per autorità e consuetudine, senza alcuna possibilità di comprensione e vaglio critico quale personale ricerca ed espressione (durante un gioco, gli sarebbe toccato in sorte il verso ariostesco: «d'ogni legge nemico e d'ogni fede»), Bruno lo è anche alle regole della professione di filosofo, dal rispetto ossequioso di una tradizione al culto di un linguaggio tecnico che si vorrebbe definito per sempre. Egli distingue nettamente tra la «tanto amata madre filosofia» – la sapienza come difficile e incessante *venatio* – e la filosofia delle scuole (i «mentiti familiari e figli»): un esercizio grammaticale senza spazio alcuno di libertà, in cui il *magister* non sarebbe altro che un busto di gesso. D'altronde, Bruno tiene a sottolineare che, se «molti ambiscono alla filosofia, pochi la ricercano»; l'istanza di una personale ricerca non è una scorciatoia, ma si accompagna a un duro e lungo studio. Colui che ha intuito in tutta la sua portata il significato dell'universo infinito, come ente fisico che esprime caratteri metafisici – immobile e infigurabile, immanente/trascendente rispetto agli infiniti mondi e sistemi planetari in continua mutazione, esistente in atto pur non essendo un oggetto esperibile tramite i sensi –, ha riconosciuto alle arti un ruolo essenziale, quale fonte di una liberazione spirituale da ogni possibile antro (di Trofonio, di Platone o di altri), proprio nella costruzione di un universo simbolico che si spinge al di là del mondo naturale, conservando il valore dell'espressione, la qualità dell'atto e del segno di un proprio radicamento. L'opera d'arte si rivela essere la vera custode della tensione verso l'infinito dell'anima di un determinato mondo.

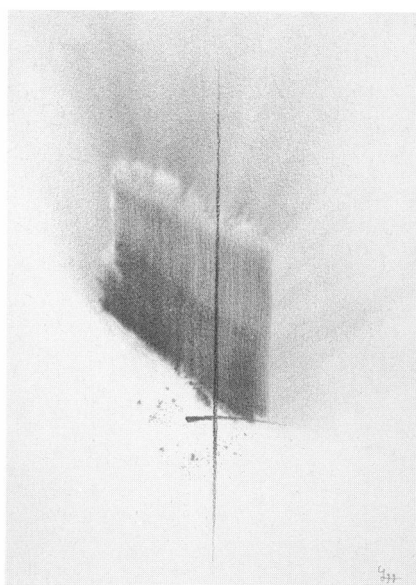
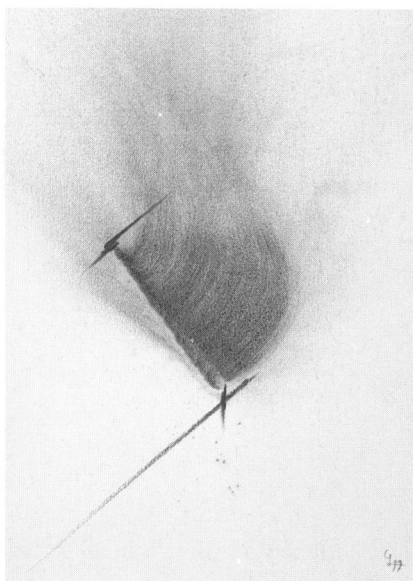
«Bruniana & Campanelliana» ricorda il IV centenario del rogo di Bruno presentando opere di due artisti che recentemente si sono – in modi diversi – rivolti al Nolano: Carlo Lorenzetti e Ottavio Mazzonis, i quali hanno realizzato i disegni qui pubblicati espressamente per quest'occasione.

EUGENIO CANONE

OTTAVIO MAZZONIS, *Giordano Bruno*, 1999 (carboncino su carta, cm 50 x 35).
– Roma, collezione privata.

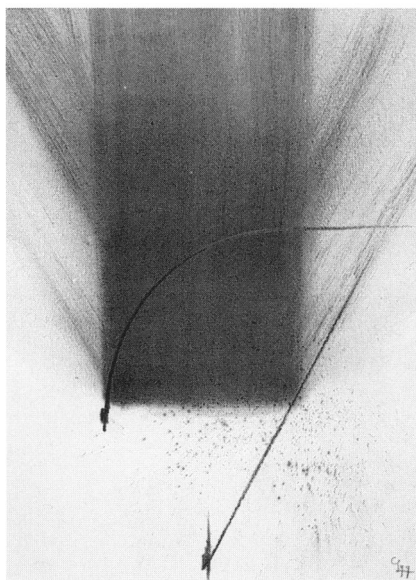
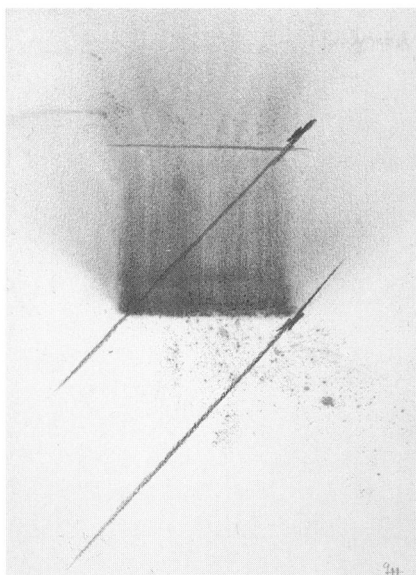
È stata una vera fortuna l'incontro tra Ottavio Mazzonis e Giordano Bruno; l'artista torinese ha eseguito – a partire dal 1996 – vari disegni e dipinti a olio raffiguranti il Nolano, esemplari per la coerenza e la qualità della ricerca espressiva. Come è noto, l'iconografia bruniana è interamente di fantasia, non esistendo alcuna raffigurazione delle effettive sembianze del filosofo. L'assenza di un ritratto autentico ha fatto sì che dal Settecento ad oggi ci si è di volta in volta immaginato un 'proprio' Bruno, anche basandosi sull'iconografia che per lungo tempo si riteneva veridica, semmai adattandola (cfr. in tal senso quanto ho notato nel volume *Giordano Bruno 1548-1600*, Olschki, Firenze 2000, p. XLV ss.). Consapevole di questo, un artista di oggi può sentirsi del tutto libero rispetto a una tradizione peraltro di fantasia, e rivolgersi direttamente agli scritti bruniani – considerando anche le numerose e intense pagine di carattere autobiografico – e alle testimonianze relative alla vita del filosofo – contenenti alcune notazioni sul carattere e l'aspetto dell'uomo, ricordato come «un homo piccolo, scarmo, con un pocco di barba nera» –, in una sorta di magico dialogo a distanza con voci capaci di evocare un volto: essendo presentissimo nelle proprie opere, Bruno 'risponde', a patto s'intende che il mago sia un vero maestro nell'arte, come Mazzonis. Nel disegno eseguito per «Bruniana & Campanelliana», l'artista torinese si richiama a un quadro a olio realizzato nel 1996, poi riprodotto sulla copertina di un volume di Anacleto Verrecchia (*Giordano Bruno. Nachtfalter des Geistes*, Böhlau, Wien 1999). A differenza del dipinto, nel disegno qui presentato il filosofo nolano è raffigurato senza il cappuccio domenicano. Come ho altrove notato, la tecnica e la scelta iconografica accentuano l'aspetto inquieto e graffiante del volto del «cavaliere errante». Un ritratto folgorante ed espressionistico; intenso e notturno, come inciso in un legno vivo.





CARLO LORENZETTI, *Furor cosmologicus*, 1999 (grafite acquerellata su carta; serie di quattro disegni di cm 24,5 x 17,5). – Roma, collezione privata.

Carlo Lorenzetti ha dedicato nel 1999 varie opere a Giordano Bruno. Alcuni suoi disegni sono stati scelti dal Comitato Nazionale per il IV centenario bruniano come immagini simboliche di talune manifestazioni svoltesi quest'anno. I disegni eseguiti per le *Lecture da Giordano Bruno* (Roma, Biblioteca Angelica, 16 febbraio 2000) e per la grande mostra storico-documentaria su Bruno *Io dirò la verità* (Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno-30 settembre 2000) sono significativi di una coerente ricerca formale e cromatica fortemente evocativa, evitando tuttavia ogni facile effetto come pure ogni intento celebrativo. Nella sequenza dei quattro disegni eseguiti per «Bruniana & Campanelliana», Lorenzetti sviluppa la sua originale ricerca su superficie e profondità del piano. Come spesso accade per le opere dell'artista romano, a colui che



osserva si presentano due livelli della composizione, precisando che profondità e superficie si rivelano essere cifre spazio-temporali che indicano una distanza che apparirebbe incolmabile. Quella sorta di nebulosa cosmologica che sembra trasformarsi davanti ai nostri occhi è un oggetto remoto, le cui metamorfosi avvertiamo come indipendenti da una presenza esistenziale, la quale sembrerebbe invece coagularsi in quelle guizzanti linee in primo piano: drammatiche ma nette nel loro segnare, come graffiti tracciati su una superficie di vetro che lascia vedere l'elemento cosmologico-ctonio-onirico del fondo. Si tratta di segni quale testimonianza di un fugace passaggio, di tracce esistenziali ma anche di razionali linee geometriche che inquadrano una lontana immagine in movimento, come dita che incorniciano una nube e una zona di cielo per concentrarsi nella visione.

L'INDIVIDUALITÀ TRA DIVINO E UMANO

LETTURE BRUNIANE IV
DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

Roma, 22-23 ottobre 1999

a cura di
EUGENIO CANONE

PREMESSA

Si pubblicano qui di seguito gli Atti del quarto incontro delle *Lecture Bruniane* del Lessico Intellettuale Europeo - Centro di Studio del CNR (con il patrocinio del Dipartimento di ricerche storico-filosofiche e pedagogiche dell'Università di Roma «La Sapienza»), promosse da chi scrive e avviate nel 1996, in vista del IV centenario della morte di Bruno. Gli Atti del primo e del secondo incontro delle *Lecture Bruniane* saranno pubblicati in un prossimo volume dei Supplementi di «Bruniana & Campanelliana». Il titolo completo del quarto incontro era il seguente: «L'individualità tra divino e umano. Immagini dell'individuo e *potentiae* dell'uomo in Bruno e nella filosofia del Rinascimento» (Roma, Villa Mirafiori, 22-23 ottobre 1999). Al convegno, oltre agli autori degli articoli qui presentati, ha partecipato Wilhelm Schmidt-Biggemann, presentando una relazione dal titolo: *Kontraktion und Existenz. Elemente des absoluten Werdens in der Philosophie Giordano Brunos und Jakob Böhmes* (l'abstract di tale relazione può leggersi nel sito web: www.bruniana-campanelliana.com). Al convegno ha partecipato anche Dagmar von Wille, presentando una comunicazione dal titolo: *Sull'anima e l'amicizia: una lettera 'bruniana' di Hieronymus Besler?* (la lettera cui si fa riferimento è stata pubblicata dalla studiosa in un contributo apparso in «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, 2, pp. 437-445). Il tema dell'individuo, della sua realtà ontologica e delle sue potenze (anche rispetto al motivo della *contractio* e del *raptus*) viene affrontato nei contributi che seguono a vari livelli e in autori anche distanti tra loro, e non solo in senso cronologico. L'obiettivo del convegno era quello di approfondire alcuni aspetti della riflessione sull'individualità nella prima età moderna – tema arduo e sfuggente, se si pensa che si collega nel contempo alla questione dell'individuazione e dell'immortalità dell'anima individuale –, come riflessione sull'essere umano, la sua 'origine' e le sue possibilità nonché il suo destino, rispetto alla sfera della natura e del divino. Ringrazio di cuore i partecipanti al convegno, Tullio Gregory, Germana Ernst e la Redazione della rivista.

EUGENIO CANONE

FILIPPO MIGNINI

LA DOTTRINA DELL'INDIVIDUO IN CUSANO E IN BRUNO

SUMMARY

In this paper, the doctrine of the individual is selected as an advantageous viewpoint from which to discuss a number of related problems and themes such as: the individuality and the immortality of the human soul; the relationship between the one and the many, and the doctrine of the infinite. In the philosophies of Cusanus and Bruno, these themes give rise to a radical development in modern philosophy in so far as they place at the centre of attention the coincidence of contraries and the infinity of the universe. Furthermore, the doctrine of individuality is useful in the study of analogies and differences in the thought of these two authors, involving as it does the question of the indeterminacy of the infinite substance. An outcome of this study which the paper underlines is the fact that Bruno considers the traditional doctrines concerning the *principium individuationis* as metaphysical fantasies, agreeing with Cusanus that the essential relationship between the one and the numerous individuals lies beyond the possibility of knowledge on the part of a finite intellect.



Vorrei anzitutto sottolineare la notevole difficoltà di ricostruire e interpretare in modo univoco due dottrine filosofiche come quelle di Cusano e Bruno, in relazione ad uno dei problemi cruciali di ogni sistema filosofico, la pensabilità dell'individuo. In questo intervento mi limito ad indicare un percorso di lettura, delineando i temi fondamentali e i problemi che si sollevano per una interpretazione, più che a proporre vere e proprie tesi. Desidero inoltre precisare che l'analisi dell'opera di Bruno è piegata principalmente sulle questioni sollevate dall'interpretazione del Cusano. Che questi sia stato un referente privilegiato e dichiarato di Bruno è ben noto: si pensi alle affermazioni contenute ne *La cena de le Ceneri*, nel *De l'infinito* e all'intero quinto dialogo del *De la causa*¹. Si tratta ora di intendere quali nessi e quali differenze intercorrano tra le due filosofie riguardo al tema dell'individualità, la cui teorizzazione ha un signifi-

1. Per i rinvii di Bruno al Cusano cfr. *Cena*, BDI 91, 102; *Causa*, BDI 335; *Infinito*, BDI 354, 440.

cato decisivo e discriminante nella formazione della filosofia moderna.

1. LA DOTTRINA DELL'INDIVIDUO IN CUSANO

1.1. *Una definizione di individuo*

Per introdurre ed avviare l'analisi svolgiamo un breve commento della definizione di individuo che ricorre in *De docta ignorantia* II, 6: «Individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa»².

La forma plurale del sostantivo coniuga anzitutto il tema dell'individualità con quello della pluralità, inteso come modo e strumento della contrazione dell'unità dell'uno e dell'universo in una molteplicità di individui. Il tema della pluralità è esaminato, con tutti i problemi di 'inintelligibilità' che solleva, proprio nel capitolo 6, che offre la definizione di individuo. E se l'intelligibilità della nozione di individuo è connessa a quella di pluralità e dipende da questa, i problemi di intelligibilità del processo di plurificazione si riflettono immediatamente anche sulla intelligibilità del processo di individuazione, dal momento che i due processi sembrano coincidere. Infatti gli individui sembrano essere, in prima approssimazione, i soggetti propri e ultimi, ossia non ulteriormente componibili, del processo di plurificazione dell'unità.

La realtà degli individui viene d'altra parte distinta, se non opposta, attraverso una avversativa (*vero*), rispetto ad altro che è o può essere bensì reale, ma non in atto. L'individuo è infatti contraddistinto dal suo essere in atto (*sunt actu*) rispetto ad altro che può esistere realmente, ma non in atto. Esistere in atto non sembra infatti significare, in tale contesto, 'esistere realmente', ma esistere *in sé*, sebbene non *da sé*, dal momento che gli individui, come tutti i prodotti del processo di plurificazione dell'uno, sono *ab esse*. Sotto questo profilo gli individui sembrano configurarsi come la polarità del massimo assoluto, in modo tale da lasciar emergere due sole cose esistenti in atto: il massimo, inteso come unità assoluta; gli individui, intesi come unità contratta. La particolare natura di tale unità è indicata esattamente da ciò che segue nella medesima definizione.

2. Nicolaus de Cusa, *Opera omnia: De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, Meiner, Lipsiae 1932, 80, 6-7. L'opera sarà citata con la sigla DI.

«In quibus»: è questa, a ben vedere, la formula definitoria della sostanza, intesa come luogo di inerenza e consistenza di altre realtà, diverse dall'unità del massimo e dall'unità degli individui. Dovremo precisare qui di seguito quali siano tali realtà, che non esistono in sé, ma in altro, ossia nell'uno assoluto *assolutamente*, negli individui *contrattamente*. L'avverbio *contracte* può essere assunto, in questa fase dell'analisi, come esprime la dimensione della determinatezza e della differenza di un *in sé ma non da sé*, rispetto a qualcosa che è *in sé e da sé* come indeterminato e indifferente. Il neutro plurale *universa* sembra qui indicare: tutte le cose che sono in atto e tutte le cose che, pur non essendo in atto, sono reali. Gli individui sono realtà in atto in cui tutte le realtà, dall'uno massimo assoluto all'universo e agli altri individui si danno e ineriscono nella forma della contrazione; queste medesime realtà si danno invece nell'uno nella forma della complicazione, ossia della indeterminatezza e indifferenza. Se nell'attualità dell'individuo si diano, oltre all'uno, all'universo inteso come individuo complesso e agli altri individui, anche altre realtà è ciò che ora si dovrà chiarire.

1.2. La circolarità del processo uno-individuo-uno

Intanto conviene precisare, sia alla luce del *De docta ignorantia*, sia alla luce del *De coniecturis*³, la natura circolare del processo che si istituisce tra l'uno e gli individui. Più esattamente ciò significa che tra l'uno e gli individui: 1. non si istituisce un rapporto di derivazione rettilinea o di semplice discesa; 2. non si istituisce un rapporto di discesa e di ascesa, costituendo gli individui un polo di riferimento esterno all'uno; 3. non si istituisce neppure un rapporto di circolarità, come se gli individui (perciò contratti) e l'uno potessero costituire i punti equivalenti di una circonferenza; 4. non si istituisce un rapporto per cui l'uno sia da considerarsi centro e gli individui circonferenza, dal momento che l'uno è simultaneamente centro, diametro e circonferenza. Tale potenza di indifferenza rispetto alle singole determinazioni è dovuta all'assoluta semplicità dell'uno-massimo, la cui capacità di costituire l'orizzonte o l'ambito di ogni cosa, e persino della differenza tra essere e non essere, è dichiarato espressamente da Cusano in DI 1, 21:

3. Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, III: *De coniecturis*, ed. I. Koch et C. Borman, I.G. Senger comite, Meiner, Hamburgi 1972. Sarà citato con la sigla DC.

Apprendis itaque per intellectum, quomodo maximum cum nullo est idem neque diversum et quomodo omnia in ipso, ex ipso et per ipsum, quia circumferentia, diameter et centrum. Non quod aut sit circulus aut circumferentia, diameter vel centrum; sed maximum tantum simplicissimum, quod per ista paradigmata investigatur et reperitur omnia, quae sunt et non sunt, ambire; ita quod non-esse in ipso est maximum esse, sicut minimum est maximum. Et est mensura omnis circulationis, quae est de potentia in actum et redeundo de actu in potentiam, compositionis a principiis ad individua et resolutionis individuorum ad principia, et formarum perfectarum circularium et circularium operationum et motuum super se et ad principium redeuntium, et consimilium omnium, quorum unitas in quadam circulari perpetuitate consistit⁴.

A ben vedere, questo testo offre, oltre alle annotazioni qui sopra rilevate intorno alla indifferenza del massimo riguardo ai paradigmi di circonferenza, diametro e centro, anche una ulteriore annotazione importante per la ricostruzione della dottrina dell'individuo. In tale testo, in effetti, si legge che il massimo, grazie alla sua indifferenza, è misura di ogni processo circolare, del quale si danno degli esempi: tra questi, il processo circolare che consiste nella composizione che va dai principi agli individui e nella risoluzione degli individui nei principi. Il processo non si istituisce tra l'uno e gli individui per due ragioni: perché l'uno, con la sua indifferenza, non può costituire un polo correlato della individualità, essendo da questa necessariamente determinato; perché l'uno, in secondo luogo, è identicamente immanente a tutto ciò che è e, per quanto sembri paradossale, anche a tutto ciò che non è, ma che ha nella simultanea po-

4. DI 43, 18-30. «Apprendi, allora, con l'intelletto che il massimo non è diverso da nulla, né identico a nulla; che tutto è in esso, da esso e per esso, perché è circonferenza, diametro e centro, e non perché esso sia cerchio o circonferenza, diametro o centro, ma solo perché è il massimo semplicissimo, che, grazie a questi paradigmi, cerchiamo e scopriamo che racchiude tutto ciò che è e non è; per cui il non essere, in esso, è l'essere massimo, come il minimo è il massimo. Ed è la misura di ogni circolazione, che passa dalla potenza all'atto e ritorna dall'atto alla potenza; di ogni composizione degli individui dai principi, e scomposizione degli individui nei principi; e delle forme perfette circolari, delle operazioni circolari, dei movimenti che ritornano su di sé e al principio; e di tutte le altre cose la cui unità consiste in una perpetua circolarità», in N. Cusano, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, UTET, Torino 1972, pp. 93-94. Osservo che nell'ultima riga il testo latino vorrebbe: «in una perpetuità circolare». Le traduzioni italiane del Cusano sono tratte da questa edizione, ove non venga diversamente segnalato.

tenza attiva e passiva dell'uno⁵ la sua ragion d'essere e la sua possibilità.

Rimane dunque da chiarire in che cosa consista la natura dei 'principia', a partire dai quali si avvia il processo di composizione che conduce agli 'individua', e rimane anche da sottolineare che il processo di individuazione sembra essere un processo di composizione, mentre il processo inverso consiste in una risoluzione o scioglimento delle parti costituenti il composto. I principi del processo di composizione dovrebbero essere enti contratti semplici, privi cioè di composizione, nei quali si riducano gli individui al termine del processo inverso di 'decomposizione'. Ora, poiché la composizione implica costituzione di parti e le parti sembrano implicare materia, si direbbe che il processo di individuazione consista in un processo di materializzazione o piuttosto di corporeazione, al punto che gli individui siano corpi. Insomma, sembrerebbe che non possano darsi individui se non corporei, poiché solo i corpi consistono di parti e quindi di composizione. Tale conclusione sembra essere simultaneamente corretta e scorretta: è scorretta se gli individui vengono semplicemente identificati con i corpi; è corretta se gli individui vengono considerati come partecipanti della composizione che è propria della materia, poiché non si dà forma di contrazione possibile che non sia partecipe di materia, in quanto espressione di possibilità determinata.

Per intendere questo punto, di capitale importanza, è necessario precisare che la potenza passiva assoluta, ossia l'equivalente della materia prima della tradizione aristotelica, costituisce, in perfetta coincidenza, anzi identità con la potenza attiva assoluta, la natura stessa dell'uno-massimo. Dunque, tutto ciò che esiste in modo contratto, è dall'uno e nell'uno, perché è costituito della stessa potenza dell'uno che diviene (*potentia fiendi*) tutte le cose. In tal tenso il processo di individuazione può essere pensato come processo di esplicazione determinata della potenza passiva, ossia come processo di materializzazione e quindi di composizione. Sotto questo profilo, non si dà nulla nella modalità della contrazione che sia esente da possibilità contratta e quindi da una certa forma di composizione e corporeità. Pertanto, se identificassimo i *principia*, da cui si avvia il

5. Si tratta di una tesi fondamentale della nuova filosofia cusana, esposta in DI 2, 8 («possibilitas absoluta in Deo est Deus», *op.cit.*, 88, 2) e ribadita ampiamente nel *Trialogus de possess.*, in *Opera omnia* XI, 2, ed. R. Steiger, Meiner, Hamburgi 1973, pp. 6-9, 17-18 e *passim*.

processo di composizione verso gli individui, nella stessa modalità della contrazione, sbaglieremmo perché in questa non si dà nulla che non sia in qualche modo già composto e in via di individuazione. Pertanto tali *principia* devono essere riconosciuti nella stessa modalità della complicazione e quindi nell'uno stesso. Ma se il processo di circolazione parte dall'uno, ci troveremmo a pensare l'uno come un polo possibile dell'individualità, ciò che è stato qui sopra escluso.

Il problema sembrerebbe insolubile se si pensasse l'individuo come una sostanza e un possibile referente dell'uno; ma se si pensasse l'uno come il solo soggetto-sostanza, che, con la sua essenza infinita, esiste simultaneamente e senza alcuna mediazione nella modalità della complicazione e in quella della contrazione, potremmo dire che, alla luce dell'equivalenza tra individuazione e composizione, ogni forma di contrazione è individuo ed è proporzionalmente più individuale quanto più è composta. Dunque massimamente individuale è il corpo.

Questa conclusione sembra essere suffragata dalla dottrina delle quattro unità esposta nella prima parte del *De coniecturis*. Mentre la prima unità, l'uno-massimo, è assoluta e improporzionabile con le altre, le altre tre unità, simboleggiate nei numeri 10, 100, 1000, sono tra loro connesse da un rapporto analogo a quello che si dà tra la radice, il quadrato e il cubo. A tali unità simboliche corrispondono ontologicamente, nell'ambito della contrazione, l'intelligenza, l'anima e il corpo. Oltre il corpo non è possibile andare nel processo di composizione e pertanto il corpo risulta essere l'ultimo e più radicale individuo⁶.

1.3. *L'individuazione è necessaria, assoluta e unica*

Se il processo di individuazione nasce dalla struttura del massimo assoluto concepito come coincidenza di potenza attiva e passiva, tale cioè da complicare in sé assolutamente tutto il possibile, esso è un processo iscritto nella stessa natura dell'assoluto, e dunque necessario. Tale necessità, tuttavia, benché sia dichiarata espressamente dal Cusano come irrevocabile nella direzione che va dall'esplicito al complicato, nel senso che nulla di esplicito può darsi se

6. *Op. cit.*, l. I, capp. 5-14.

non in quanto contenuto nel complicato, non con altrettanta chiarezza è affermata nella direzione che va dal complicato all'esplicato. Cusano sembra infatti voler ammettere, o sforzarsi di dimostrare, che non tutto ciò che è contenuto nella complicazione necessariamente avrà luogo nella esplicazione (DI, 1, 22). Tuttavia, il tentativo cusano di mantenere una contingenza nel mondo equivale a riconoscere la necessità della dotta ignoranza; oppure, più esattamente, si può dire che la *contingenza* è la forma che assume il riconoscimento necessario dell'ignoranza circa il modo della plurificazione. In questo contesto, prescindendo dalle questioni ora sollevate, ci limitiamo ad osservare che, se gli individui appartengono all'ambito delle cose contratte ed esplicate, poiché queste non possono darsi senza Dio e al di fuori del modo inscritto nella forma della loro esistenza complicata, gli individui realmente esistenti esistono secondo una certa e definita necessità, così come i numeri quadrati o cubici esistono in relazione alla loro radice secondo una certa necessità.

Inoltre, in forza del processo necessario di individuazione, di cui dobbiamo ancora precisare i principi, ogni individuo, nella sua esistenza attuale, non potrà essere uguale a nessun altro e dunque sarà unico e, per quanto è possibile, ossia per quanto è inscritto nella sua determinata natura, perfetto. Su questo punto Cusano è esplicito: «principia enim individuantia in nullo individuo in tali possunt harmonica proportionem concurrere sicut in alio, ut quodlibet per se sit unum et modo, quo potest, perfectum» (DI 3, 1; 122, 15-17). La stessa dottrina troviamo espressa in modo analogo, ma con più rigore, in DI 2, 8, dove si afferma che il mondo, a causa della sua contrazione, non poté essere creato da Dio infinito in atto né maggiore né altro da come è (ivi, 89, 6-7). Nell'unicità e nella perfezione propria e necessaria di ogni individuo consiste dunque la sua assolutezza e l'assolutezza del processo di individuazione.

1.4. *Non confondere l'individualità con la singolarità*

Il concetto ora esposto può essere anche espresso con il tema della singolarità, precisando che nessun individuo è uguale ad un altro, ma ciascuno è unico e irripetibile. Non si deve dunque confondere la nozione di *individuo* con quella di *singolare*, sebbene la singolarità sia una nota essenziale e costitutiva della individualità. La singolarità, tuttavia, non riguarda soltanto gli individui, ma anche il

massimo assoluto, i generi e le specie, ogni realtà esistente. Ogni realtà esistente esiste come singolare e in quanto causata dal singolare assoluto che è il massimo. Tale dottrina è esposta da Cusano in particolare nel *De venatione sapientiae*, cap. 22, dove si precisa che la singolarità, preda più singolare nel campo dell'unità, è maggiore nell'uno e minore in modo graduale nel processo di plurificazione:

Singularitas igitur unius et boni maxima est, cum omne singulare necesse sit unum et bonum esse et ita in singularitate unius et boni complicari. Sicut singularitas speciei singularior quam suorum individuorum, et singularitas totius singularior quam partium et singularitas mundi singularior quam singulorum omnium. Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile⁷.

Il processo di plurificazione non coincide dunque con il processo di singolarizzazione, poiché la singolarità è per sé non plurificabile (altrimenti non sarebbe singolare) e si definisce piuttosto, nella sua discrezione o distinzione, come «aeternae lucis similitudo» (ivi), cioè, per dirlo in altri termini, come la determinata relazione costitutiva che ciascun ente ha con la causa singolarissima di tutto nell'inerenza complicativa. Questa tesi rafforza ovviamente quella della necessità e assolutezza della contrazione in riferimento alla sua inerenza nell'unica causa singolarissima di tutto. Se la singolarità è una proprietà di tutte le cose e, in particolare, della pluralità, ma non coincide con la pluralità, nel cui processo si iscrive invece la costituzione dell'individuo, come si pensa il processo di plurificazione che conduce all'individuazione?

7. Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, XII, ed. R. Klibansky et I.G. Senger, Meiner, Hamburgi 1982, 63, 12-20. «La singolarità dell'uno e del bene è massima, perché ogni singolare deve essere uno e buono e deve essere complicato così nella singolarità dell'uno e del bene. Per questo la singolarità della specie è più singolare di quella dei suoi individui, e la singolarità del tutto è più singolare di quella delle parti, e la singolarità del mondo di quella di tutti i singoli. Perciò, come Dio singolarissimo non è plurificabile in modo massimo, così, dopo Dio, la singolarità del mondo è massimamente non plurificabile. Poi [viene] la singolarità delle specie, poi quella degli individui dei quali nessuno è plurificabile» (trad. it. cit., p. 976).

1.5. *Plurificazione o composizione individuale*

La questione viene espressamente sollevata da Cusano in DI 2, 3 e 2, 12-13, come pure in *De idiota*, 3, 11. La tesi dell'autore è, in prima istanza, chiara ed esplicita. Posto che sia fondato il modello teorico attraverso cui si pensano le due diverse modalità di esistenza della medesima essenza infinita divina, ossia quella che si indica con la distinzione complicazione-contrazione, la spiegazione della modalità o del processo attraverso cui dall'unità semplicissima complicata di Dio derivi la pluralità della medesima essenza nella contrazione, supera l'intelletto umano. Questo può riconoscere che quel modello teorico è sostenibile per intendere come le cose stiano, ma non è in grado di spiegare come divengano nel modo in cui si danno. Infatti è impossibile che l'unità di Dio, infinita e massima, si moltiplichi in una pluralità di individui. D'altra parte, la pluralità non si dà senza moltiplicazione dell'unità e la moltiplicazione dell'unità non si dà senza reale moltiplicazione. E tuttavia l'unità assoluta di Dio non può essere moltiplicata (DI 2, 3; 71, 4-8). Da qui segue che il modo della plurificazione è incomprendibile, se noi assumiamo l'unità di Dio come un assoluto in sé; dunque né unita alle cose o immersa in esse, né astratta dalle cose mediante l'intelletto. A questo riguardo Cusano svolge un'osservazione importante ai fini della nostra trattazione. La moltiplicazione di quell'unità semplicissima del principio non può avvenire come avviene la moltiplicazione del genere nelle specie o delle specie negli individui, al di fuori dei quali individui «genus aut species non est nisi per intellectum abstrahentem» (ivi, 71, 9-10). Il Cusano sembra dunque sostenere, in questo testo come altrove, che generi e specie hanno una esclusiva realtà mentale frutto di astrazione e che, pertanto, il processo di plurificazione che partirebbe dalla loro unità non è un reale processo, poiché la pluralità degli individui è il dato esistente in atto da cui quella unità mentale viene ricavata. Nel caso invece dell'unità divina, questa è assolutamente reale e unica, e la sua immoltiplicabilità rende realmente incomprendibile il processo di plurificazione e impensabili in sé e per sé le cose plurali, poiché esse, senza l'essenza costitutiva di Dio, sono nulla.

D'altra parte, la creatura, intesa come puro *ab-esse*, non ha con Dio la relazione che ha l'accidente con la sostanza, perché, mentre l'accidente, pur ricevendo dalla sostanza l'essere, inerisce alla sostanza (*adest*) e conferisce alla sostanza le proprietà che lo distinguono (ad esempio la quantità), al punto che la sostanza non può

esistere senza ogni accidente, la creatura non «adest Deo» e non conferisce assolutamente nulla a Dio. Dio è la sostanza assoluta che non ha bisogno di altro per esistere perfettamente (ivi, 71, 25 - 72, 3). Da qui una conclusione radicale e apparentemente paradossale: «Non restat nisi dicere, quod pluralitas rerum exoriatur eo, quod Deus est in nihilo» (ivi, 71, 20-21). E tuttavia, come è possibile spiegare la pluralità delle cose mediante questo, ossia «quod Deus est in nihilo» «cum nihil non sit alicuius entitatis»? Non è sufficiente, afferma il Cusano, fare ricorso all'onnipotenza della volontà di Dio, perché tale ricorso confermerebbe l'ignoranza del modo della complicazione e dell'esplicazione della pluralità nella e dalla unità di Dio. Rimane dunque da costatare l'inintelligibilità del modo con cui si attua la plurificazione dall'unità divina. Ma se non si comprende il modo della plurificazione, poiché nessuno può conoscere la ragione dell'opera divina (DI 2, 13; 113, 4-5), si deve anche assumere che sia inintelligibile il modo della individuazione. Come si potrà fondare allora il discorso intorno all'individuo e quale valore potrà avere il modello esplicativo adottato da Cusano?

Dobbiamo qui ricordare che la tesi della dotta ignoranza, che ha in questo argomento una delle dimostrazioni più evidenti, si traduce sotto il profilo cognitivo in quella della congettura, che, in DC 1, 11 viene definita come «positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans», un asserto positivo che partecipa alla verità, com'è in sé, nell'alterità. L'impossibilità di cogliere la verità com'è in sé dipende dunque dal fatto che l'osservatore è posto necessariamente in altro luogo, regione o mondo, per usare espressioni ricorrenti in Cusano, rispetto all'oggetto indagato. Se quest'oggetto è Dio, solo Dio ha di sé una conoscenza adeguata, mentre ogni realtà contratta, compresa la prima contrazione che è l'intelligenza, non può che formulare congetture riguardo a Dio. Così la ragione congettura riguardo all'intelligenza e il senso rispetto alla ragione. Il modello esplicativo dell'individuo che Cusano elabora avrà dunque il valore di una congettura, poiché in esso si tenta di pensare, per quanto è possibile, il modo per sé inintelligibile della plurificazione dell'uno.

1.6. *Il modello genere-specie individui*

Abbiamo già osservato come in DI 2, 3 l'autore affermi chiaramente che, al di fuori degli individui realmente esistenti in atto, ge-

neri e specie non esistono se non in forza dell'intelletto astraente. Tale tesi non è tuttavia definitiva ed univoca, perché in DI 2, 6 leggiamo che l'universo è la totalità o universalità dei dieci generi sommi, dopo i quali vengono i generi, seguiti dalle specie. Tutti questi universali «ordine quodam naturae gradatim ante rem, quae actu ipsa contrahit, existunt. Et quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur nisi in speciebus; individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa» (80, 1-7). Qui si afferma dunque esplicitamente che generi e specie hanno un loro modo di esistenza prima della cosa (*ante rem*) e che in questa, intesa come individuo, essi trovano soltanto la loro attualità. Come sia possibile la realtà inattuale di generi e specie non è detto se non in riferimento ad un ordine di natura che vorrebbe gli universali, ossia i generi e le specie, essere come condizioni di possibilità dell'individuale, che è il solo attuale, nel quale anche quegli universali esistono in atto:

solum enim singulare actu est, in quo universalia sunt contracte ipsum. Habent tamen universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare – non quod sint actu ante contractionem aliter quam naturali ordine, ut universale contrahibile in se non subsistens, sed in eo, quod actu est [...] Non sunt universalia solum entia rationis, licet non reperiuntur extra singularia actu⁸ (ivi, 10-19).

Se dunque solo gli individui esistono in atto, e i generi e le specie non sono puri enti di ragione, ma godono di una qualche esistenza, sebbene inattuale, nell'ordine della natura, gli individui esistono in atto solo entro il limite della specie e pertanto non attingono né il genere, entro il quale la specie sussiste, né l'universo inteso come totalità dei dieci generi sommi (DI 3, 1; 120, 4-13). Ciò significa non soltanto che la specie costituisce il limite definitorio dell'individuo, ma anche che l'individuo non giunge mai a toccare la perfezione essenziale della specie, nel senso che può sempre darsi un individuo più perfetto o meno perfetto, nella stessa specie, rispetto ad ogni in-

8. «Solo il singolare è in atto e in esso gli universali sono, in modo contratto, il singolare stesso. Gli universali, tuttavia, hanno nell'ordine naturale un essere universale che può essere contratto dal singolare, e non perché siano in atto prima della contrazione, in modo diverso dall'ordine di natura; sicché l'universale contrahibile non sussiste in sé, ma in ciò che è in atto [...] Come l'universo è in atto solo in modo contratto, così lo sono tutti gli universali: gli universali non sono solo enti di ragione, sebbene non si trovino in atto fuori dei singolari» (trad. it. cit., pp. 125-126).

dividuo dato. Gli individui, infatti, rispetto alla specie rappresentano soltanto una distinzione numerale, mentre la specie costituisce la loro unità essenziale, come si legge in DI 3, 8, in riferimento alla specie umana e in modo particolare alla resurrezione di Cristo (142, 24 - 143, 7). Torneremo su questo punto tra breve. Ora conviene forse sottolineare che la tesi dell'inerenza reale degli individui alla specie è fondata sulla tradizione platonica dell'unione intrinseca degli individui alle loro idee, come Cusano ricorda in *De venatione sapientiae*, cap. 1⁹; infatti le specie, si legge in *De beryllo*, sono divine per la loro somiglianza sostanziale e perfetta della ragione eterna. Considerate così, esse sono manifestazioni dell'intelletto creatore e, oltre che essenza di ogni individuo, anche termine intenzionale a cui questo aspira con tutte le forze:

Sic species est quoddam totum unius perfecti modi essendi divinae similitudinis in se complicans omnes particulares contractiones, quae in subiecto ad hoc esse contrahitur. Videre igitur poteris per beryllum principium modo saepe dicto et quam divinae sint omnes species ex substantiali seu perfecta aeternae rationis similitudine ac quomodo in ipsis creator intellectus se manifestat quodque ipsa species sit verbum seu intentio ipsius intellectus sic se specificè ostendit, quae est quidditas omnis individui. Et ideo hanc speciem summe colit omne individuum et ne perdat omnem curam adhibet, et ipsam tenere est sibi dulcissimum et desideratissimum¹⁰.

Non v'è dubbio dunque che Cusano assegni alle specie una realtà ontologica precisa, come verrà anche confermato dalle analisi svolte nel paragrafo successivo. Perché l'autore della dotta ignoranza – che ha dimostrato con tanto esemplare rigore l'inintelligibilità del processo di plurificazione e che non ammette mediazioni tra il modo della *complicatio* e quello della *explicatio* – fa ricorso allo

9. *Op. cit.*, 5-6, § 3: «Ex quo elicias ideas non esse sic ab individuis separatas sicut extrinseca exemplaria. Nam natura individui cum ipsa idea unitur, a qua habet haec omnia naturaliter».

10. Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, XI, 1, ed. I.G. Senger et C. Bormann, Meiner, Hamburgi 1988, pp. 74-75. «Così la specie è la totalità dell'unico modo perfetto d'essere della similitudine divina che complica in sé tutte le contrazioni particolari, ed è contratta nel soggetto ad essere questo. Potrai vedere, quindi, col berillo, il principio nel modo spesso ripetuto: che tutte le specie divine derivano dalla similitudine sostanziale o perfetta della ragione eterna; che in esse si manifesta l'intelletto creatore e che la specie è il verbo, o l'intenzione dell'intelletto stesso che rivela così, in modo specifico, quale è la quiddità di ogni individuo. E ogni individuo onora questa specie e dedica ogni cura per non perderla; e possederla è per lui la cosa più dolce e desiderata» (trad. it. cit., p. 682).

schema esplicativo tradizionale della gradazione ontologica per generi, specie e individui? Insomma, perché Cusano ha bisogno di conferire una realtà essenziale, benché inattuale, alla specie, dopo averla considerata in altri luoghi un'astrazione dell'intelletto, al punto da non considerarla un termine di paragone possibile del processo reale di plurificazione dall'uno agli individui? Se la specie è unità reale che trascende e precede gli individui, come si passa da essa alla pluralità degli individui? E perché tale plurificazione non sarebbe da assumersi come analoga a quella che procede dall'uno assoluto alle creature? Si potrà dire: perché non esiste analogia tra l'unità dell'uno e l'unità della specie. Si concede, ma osservando che questo sarebbe un argomento diverso da quello indicato qui sopra in riferimento all'astrazione dell'intelletto.

Sul tema della plurificazione della specie si tornerà nel paragrafo successivo. Ora conviene osservare che, forse, una plausibile ragione della insistenza cusaniiana sulla realtà essenziale e sulla funzione unificante della specie è di ordine teologico e più precisamente cristologico. Tutto il dogma della divinità di Cristo e della sua azione salvifica è fondato sulla tesi della realtà essenziale della specie rispetto agli individui. Cristo è capace di rappresentare tutti gli uomini, di salvarli e di garantire a tutti quelli che sono vissuti e che vivranno l'immortalità solo in quanto appartenente alla specie umana e, per questa unione essenziale, guadagnare alla specie e, di conseguenza, agli individui che ne partecipano, i frutti del suo sacrificio. Se Cristo avesse meritato soltanto come individuo, prescindendo dalla funzione mediatrice della specie, non sarebbe stata possibile l'estensione della sua opera salvifica a tutti gli uomini, passati, presenti e futuri inerenti alla specie umana.

1.7. *L'individuo nell'ordine o legge della natura*

Si è visto, qui sopra, come talvolta il Cusano faccia ricorso alla nozione di *ordo naturae* per spiegare la realtà degli universali, generi e specie, nonostante la loro attualità si dia in atto solo nell'individuo. In altri luoghi, come in *De beryllo*, leggiamo che l'imperatore di tutte le cose regola tutto con la sua legge di natura, nella quale si esprime e vige il suo intelletto. Mediante quella legge tutte le cose nascono, si muovono e agiscono, tutte vengono conservate «in specie incor-

ruttibili supra tempus et in individuis temporaliter»¹¹. Permane dunque anche nella prospettiva della spiegazione mediante la legge della natura il modello euristico specie-individuo, declinato secondo la distinzione intemporalità-temporalità. Quando l'autore, in DC 2, 15 (§§ 146 e 150) si propone di spiegare l'origine delle differenze tra gli individui umani, mantiene il modello esplicativo della distinzione specie-individuo: «Omnes tamen regiones in his omnibus suo quodam modo peritos habere necesse est, ut sit una unius speciei natura in omnibus varie participata»¹² (ivi, 150, 16-19).

Se consideriamo invece i veri e propri 'principi di individuazione', vediamo che essi, nella dottrina del Cusano, hanno perso il significato e il valore che hanno nella filosofia tradizionale scolastico-aristotelica, per il diverso concetto e uso della nozione di materia. In realtà non sembrano darsi veri e propri principi di individuazione della specie, come cause operanti nel tempo sulla unità specifica, ma differenze da sempre date organizzate diversamente in mondi, o cieli, o regioni, o visioni diverse, in ciascuno dei quali quelle differenze si vedono e rappresentano diversamente. In ciascuno di tali mondi si dà tutto ciò che si dà in ogni altro, ma con struttura o modalità di esistenza diverse, in relazione alla 'visione' che di essi si dà. Al di fuori dell'unità semplicissima incontrata, tutto l'universo può essere considerato come costituito da tre mondi, ossia da tre modi diversi di contrazione dell'unità, in ciascuno dei quali, come si è detto, si dà simultaneamente tutto in modo diverso. In DC 1, 12-13 troviamo esposta questa dottrina, per la quale si può dire che l'individuo si considera diversamente – ed esiste diversamente – a seconda che venga inteso nel mondo intellettuale, in quello della ragione, o nel mondo della sensibilità. Mentre in quest'ultimo si dà in una differenza corporea, nel mondo della ragione viene visto nell'unità essenziale della specie e nella distinzione-opposizione tra le specie, mentre nel mondo dell'intelletto viene superata anche l'opposizione delle specie per contemplare l'individuo nell'unità complicativa di Dio.

11. *Op. cit.*, § 68, p. 79, 14-80, 20; «nella specie incorruttibile, al di sopra del tempo, e, negli individui, secondo il tempo» (trad. it. cit., p. 684).

12. «tutte le regioni [*si intenda: geografiche*] a loro modo, hanno uomini abili in tutte queste attività, perché vi sia un'unica natura di una specie unica partecipata a tutti in modo vario» (trad. it. di G. Santinello, in N. Cusano, *La dotta ignoranza, Le congetture*, Rusconi, Milano 1988, p. 340).

2. LA DOTTRINA DELL'INDIVIDUO IN BRUNO

2.1. *Premessa*

Tre considerazioni sono opportune a titolo introduttivo. La prima concerne l'ambito dell'indagine filosofica secondo Bruno. La risposta è chiaramente enunciata all'inizio del *De la causa*, dove si afferma che la filosofia nolana intende occuparsi esclusivamente di questo universo fisico, lasciando alla teologia e alla morale l'indagine intorno al primo principio trascendente. Si tratta di una dichiarazione che riguarda non solo l'oggetto di indagine, ma anche essenzialmente il metodo, ed implica un giudizio sulla metafisica che ritroveremo tra poco. In verità, la filosofia nolana finirà per trovare nell'indagine della natura un principio fisico-metafisico, ossia un principio immanente dell'universo fisico, che ha anche, per la sua indifferenza, un valore metafisico.

Tale osservazione è rafforzata da una seconda, per la quale il Nolano riconosce che il rapporto essenziale tra unità e numero non può essere inteso da intelletto finito. Conoscere come «necessariamente lo essere ed unità si trova in tutti numeri, in tutti luoghi, in tutti tempi ed atomi di tempi, luoghi e numeri; e l'unico principio de l'essere è in infiniti individui, che furono, sono e saranno», è possibile solo per «chi, non accidentalmente, come alcuni intelletti particolari, ma essenzialmente, come l'intelligenza universale» conosce non solo universalmente, ma anche particolarmente, come l'unità sia nel numero (*Spaccio*, BDI 641-642).

Vale infine una terza osservazione, nella quale si considera espressamente attività che avviene «in casa de l'Ocio», quella dei «metafisici» che «si rompeno la testa circa il principio dell'individuazione [...] e circa tante e tante cose simili che fanno freneticar tante cuculle, fanno lambiccar il succhio de la nuca a tanti protosofisti» (*Spaccio*, BDI 743). Nello stesso passaggio Bruno considera ugualmente oziosa la questione posta dai dialettici, «se l'individuo vago deve esser messo in numero e posto in mezzo, come un sesto predicabile, o pur essere come scudiero de la specie e caudatario del geno» (ivi, 742-743). Da tali osservazioni sembrerebbe potersi inferire che Bruno non condivida il modo in cui la logica e la tradizionale filosofia aristotelico-scolastica hanno posto la questione dell'individuo, ma che intenda porla su altre basi e svolgerla con altre categorie. In quel che segue tenterò di mostrare per sommi capi i temi e le variazioni concettuali occorrenti nella filosofia bruniana, anche rispetto alla stessa filosofia del Cusano.

2.2. Accezioni del lemma 'individuo'

Due sono le accezioni fondamentali nelle quali viene assunto il lemma individuo: come indivisibile unità di un molteplice e come indivisibile soggetto della contrazione, ente numerabile o composto di una specie, figura molteplice di una unità. Sotto ambedue tali accezioni l'individuo è comunque assunto come indivisibile. Vedremo più esattamente in seguito che la principale differenza tra questi due modi di intendere l'indivisibilità è quella che si costituisce tra sostanza e accidente.

Una sorta di definizione generale dell'individuo come unità indivisibile di un molteplice ricorre nel quarto dialogo del *De la causa*, precisamente in riferimento all'esigenza di considerare 'individuo' qualsiasi ente che debba essere pensato come implicante o comprendente nella sua natura un molteplice. Tale indivisibilità coincide esattamente con l'indifferenza di quell'ente rispetto a tutto ciò di cui è unità attuale. L'indivisibilità di un tale ente non si oppone alla sua partecipabilità, perché, al contrario, la simultanea partecipabilità essenziale e indivisibilità sono rese possibili dalla sua indifferenza o indeterminatezza. Leggiamo: «*Dicsono*. Ogni cosa, dunque, che comprenda qualsivoglia geno, è individua? *Teofilo*. Cossì è; perché la forma, che comprende tutte le qualità, non è alcuna di quelle; lo che ha tutte le figure, non ha alcuna di quelle; lo che ha tutto lo essere sensibile, però non si sente. Più altamente individuo è quello che ha tutto l'essere naturale, più altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale, altissimamente quello che ha tutto lo essere che può essere» (*Causa*, BDI 304-305).

Benché siano diversi tali individui, tuttavia essi possono essere chiamati tali perché costituiscono, ciascuno nel proprio ordine, l'unità indifferente di un molteplice. Tuttavia, sommamente e propriamente individuo è l'Uno, come volle Pitagora, «perché la unità è causa e ragione della individuità e puntualità, ed è un principio più assoluto e accomodabile a l'universo ente» (*Causa*, BDI 331). L'uno inteso come «simplicissimo ed individuo primo principio» solo può esser detto individuo, perché tutto il resto, pur considerato analogicamente nel senso ora precisato, è una contrazione del principio, che solo in modo relativo e non assoluto può dirsi individua unità di un molteplice. Così, allo stesso modo dell'uno si dice individuo anche l'infinito (*Infinito*, BDI 350), sia in quanto coincidente con l'uno, sia in quanto esprime la natura dell'universo fisico contratto. Nell'uno, in quanto infinito e indeterminato, viene anche meno, propriamente, la distinzione tra *dividuo* e *individuo*.

La denominazione di individuo vale anche, come si è detto, per i soggetti della contrazione, con diverso significato, ma pur sempre nell'accezione qui sopra indicata. Così è detto individuo, nell'accezione più prossima a quella che designa il primo principio, l'universo infinito, infigurato e infigurabile (*Camoeracensis acrotismus*, BOL I,I 99), che ogni altra forma di contrazione contiene, essendone la permanente e simultanea condizione di possibilità. Così i mondi sono detti individui (*Cena*, BDI 106, 110), come la terra, che è uno di essi (ivi, 156; *Infinito*, BDI 377; *Spaccio*, BDI 471). In tal senso anche l'anima del mondo è detta individua (*Causa*, BDI 263; 326), come individue sono tutte le forme numerabili di contrazione dell'uno, fino agli enti numerabili di una specie e ai primi corpi indivisibili contenuti negli individui corporei di una specie. Considerando la questione sotto questo profilo, si può affermare che l'unico individuo svincolato da ogni relazione con altro in via discensiva, nell'ordine delle cose contratte è l'atomo. In tale ordine, dunque, troviamo una serie di individui che si dicono tali in relazione ad una definizione o modalità di essere, ma che si implicano e contengono l'uno nell'altro fino all'indivisibile atomo. Tuttavia, si deve anche osservare che se l'atomo è l'indivisibile ultimo a cui ogni individuo può essere ricondotto, esso contiene in sé tutte le proprie sovraderminazioni, le quali tutte, ad eccezione dell'universo infinito in sé infigurato e infigurabile, sono in esso implicate. Si può perciò anche intendere in qual senso Bruno possa affermare, per bocca di Sofia, che in ciascun individuo si contempla un mondo, un universo (*Spaccio*, BDI 560): perché in ogni individuo, nei diversi ordini e gradi della sua possibile costituzione, è operante l'assoluta essenza dell'uno e sono implicati, discensivamente o ascensivamente, oppure secondo la gamma semplice-complesso, tutti gli altri individui¹³.

Data dunque tale accezione semantica del lemma individuo, come si pensa il processo di individuazione, cioè la legge di costituzione degli individui e di relazione tra essi, dall'individuo assoluto che è l'uno, all'individuo universo infinito fino all'individuo atomo? Tenteremo di chiarire, per quanto è possibile, tale questione, mediante alcune precisazioni concernenti la distinzione sostanza accidente, la nozione di materia e quella di vuoto.

13. Cfr. anche *Ars rem.*, BOL II,II 132-133.

2.3. *Un solo individuo è sostanza. Tutti gli altri sono accidenti dell'unica sostanza*

Su un punto fondamentale la filosofia bruniana rompe definitivamente con la tradizione precedente: nello svincolare totalmente la sostanza dalla quantità e pertanto nel rifiuto di considerare sostanza ciò che è misurabile e numerabile. Ne segue chiaramente che tutti gli individui di una specie, in quanto numerabili, non sono sostanze; che le specie sono anch'esse accidentali rispetto al genere; che il genere è accidentale rispetto all'ente uno e individuo, sola sostanza. Il quinto dialogo del *De la causa* è chiaro al riguardo:

devi sapere che, essendo la sustanza ed essere distinto ed assoluto da la quantità, e per conseguenza la misura e numero non è sustanza ma circa la sustanza, non ente ma cosa di ente, avviene che necessariamente doviamo dire la sustanza essenzialmente essere senza numero e senza misura, e però una e individua in tutte le cose particolari; le quali hanno la sua particolarità dal numero, cioè da cose che sono circa la sustanza. Onde chi apprende Poliinnio come Poliinnio, non apprende sustanza particolare, ma sustanza nel particolare e nelle differenze, che son circa quella; la quale per esse viene a ponere questo uomo in numero e moltitudine sotto una specie. Qua, come certi accidenti umani fanno moltiplicazione di questi chiamati individui dell'umanità, cossì certi accidenti animali fanno moltiplicazione di queste specie dell'animalità. Parimenti certi accidenti vitali fanno moltiplicazione di questo animato e vivente. Non altrimenti certi accidenti corporei fanno moltiplicazione di corporeità. Similmente certi accidenti di sussistenza fanno moltiplicazione di sostanza. In tal maniera certi accidenti di essere fanno moltiplicazione di entità, verità, unità, ente, vero, uno (*Causa*, BDI 334-335).

In termini diversi la stessa dottrina è svolta nel *De umbris idearum*, nel quale si legge che le cose che esistono veramente, cioè realmente, non sono *sensibilia atque individua*. Le forme che si uniscono a materia non sono vere, cioè permanenti, perché soggette a generazione e corruzione¹⁴. Se dunque solo l'individuo assoluto è sostanza e tutti gli altri individui sono accidenti della sostanza, qual è la natura dell'individuo sostanza e quale la natura e possibilità degli individui accidenti?

2.4. *Natura e funzioni della materia rispetto all'individuazione*

Una prima precisazione, idonea a chiarire la questione enunciata, ricorre nella Proemiale Epistola del *De la causa*, laddove si precisa,

14. *De umbris*, BOL II, I 44, Conceptus VII.G.

in riferimento agli argomenti del quarto dialogo, che la materia non è da considerarsi come un quasi nulla, «una potenza nuda e pura» separata dalla forma o da una causa efficiente da cui riceva determinazioni, poiché, al contrario, «tutte le forme son come contenute da quella e dalla medesima, per virtù dell'efficiente (il qual può esser anco indistinto da lei secondo l'essere) prodotte e parturite» (*Causa*, BDI 183). Qui, a ben vedere, non si ribadisce soltanto una dottrina già da tempo nota e professata, quale quella dell'eterna inerenza delle forme nella materia, ma si aggiunge una tesi ulteriore proveniente direttamente dal Cusano. La causa efficiente, grazie alla quale la materia produce e partorisce le forme, benché distinta nell'essenza dalla materia, può costituire con essa un solo essere. Si tratta della riformulazione bruniana, sempre anche altrove ribadita, della tesi che il Cusano sostiene intorno alla coincidenza di potenza attiva e potenza passiva, di atto e potenza, di forma e materia nel massimo e uno. Se dunque anche per Bruno la forma e la materia costituiscono l'immediata, immanente e costitutiva determinazione dell'uno, individuo sostanziale, anche alla forma e alla materia pertiene la denominazione di unico individuo sostanziale. Ora, sostanziali non son le forme, ma sostanziale è quel principio efficiente delle forme che, costituendo un solo essere con la materia, si chiama anima del mondo. Sostanziali non sono i corpi, poiché non sono che accidenti,

rimanendo pur sempre la sustanza individua e coincidente con la individua materia. Onde si vede chiaro, che dall'esplicazione non possiamo prendere altro che accidenti, di sorte che le differenze sustanziali sono occulte, disse Aristotele forzato da la verità. Di maniera che, se vogliamo ben considerare, da questo possiamo inferire una essere la omniforme sostanza, uno essere il vero ed ente, che secondo innumerabili circostanze e individui appare, mostrandosi in tanti e sì diversi suppositi (*Causa*, BDI 184).

Chiarito dunque che l'unico individuo sostanziale coincide con l'uno, che può essere indifferentemente considerato come principio formale e materiale, anima del mondo e materia, coincidendo questi due nell'essere unico di quello, e che dunque sia l'anima del mondo sia la materia possono essere considerati individui sostanziali a fronte dei quali tutto il resto è accidente, chiariamo quale sia in particolare il ruolo della materia rispetto alla formazione di individui accidentali, ossia all'intero processo dell'esplicazione. La materia è l'eterno depositario delle forme, ossia delle differenze che,

da sempre albergando nel suo seno, vengono successivamente e vicissitudinalmente portate sul suo dorso grazie all'azione del principio efficiente intrinseco. Sicché quelli che chiamiamo individui accidentali non sono mai nati nella loro attualità di differenze, da sempre esistendo nel seno della materia; ma nascono e muoiono al mondo della contrazione dietro l'azione del principio efficiente, anima del mondo. Si può pertanto anche affermare che se gli individui sono accidentali in quanto esplicate contrazioni dell'uno, partecipano in qualche modo della sostanzialità della materia che li conserva quanto alle differenze che essi esprimono. Dunque, se le forme sono nel seno della materia e questa è la fonte della loro attualità, la materia è da considerarsi maggiormente attuale di quelle, ossia veramente sostanza; quelle, accidenti sostanziali di questa quanto al loro esservi contenute, puri e semplici accidenti quanto al loro essere esplicate (cfr. *Causa*, BDI 312-313).

L'inerenza delle forme nel seno della materia, esplicate invece sul suo dorso dal principio efficiente intrinseco, viene ribadita e radicalizzata in una delle ultime opere latine, sul fondamento dell'identità tra potenza attiva e passiva, *posse facere e posse fieri* nel primo principio: «Et divinum ergo quoddam est materia, sicut et divinum quoddam existimatur esse forma, quae aut nihil est aut materiae quiddam est. Extra et sine materia nihil, sicut posse facere et posse fieri tandem unum et idem sunt, et individuo uno consistunt fundamento, quia simul datur et tollitur potens facere omnia cum potente fieri omnia...»¹⁵. Ma se è così, tutto è da attribuire all'azione della materia, anche la formazione delle specie, oltre a quella degli individui (corporei e incorporei), come si legge nella *Summa terminorum metaphysicorum*: «VII. Materia. Cuius operationi universalis materia subest, quam ad formationem omnium specierum ipse promovit, quamque subinde ad particularium generationem, iuxta innumerabilium individuorum vicissitudinem a subordinatis caussis peragentem, per aeternitatem seculorum destinavit»¹⁶. Da qui il definitivo superamento della dottrina tradizionale della specie, se non nel nome, almeno nel concetto¹⁷.

La genesi e lo stato degli individui particolari rispetto all'unico principio è ben illustrato nell'epistola esplicatoria de lo *Spaccio de la*

15. *De vinculis*, BOL III 696.

16. BOL I, IV 76.

17. Cfr. *De rerum princ.*, BOL III 554.

bestia trionfante, dove Giove è assunto come un individuo tra le nature particolari infinite e innumerabili che sono «in tutto uno infinito ente e sustanza». Questo ente è, in virtù della sua speciale natura di identità di opposti, la causa prima di tutte le esplicate opposizioni che sono, a loro volta, causa prossima di ogni mutazione e vicissitudine. La diversità, l'opposizione e la mutazione non seguono uno stato di pura identità, ma sono eternamente contenute in questa quanto alla sostanza, essenza e natura; si danno invece nella successione e nel tempo in quanto esplicate e numerate. La loro individualità sostanziale è dunque eterna e non è da ricercare alcun principio di individuazione di un identico, come se l'identico potesse farsi diverso e individuarsi. D'altra parte, il processo di differenziazione spazio-temporale nella modalità della esplicazione e della contrazione è da ricondursi alle cause naturali e alle loro relazioni. Il testo è chiaro e può esser qui citato solo in parte, a causa della sua lunghezza; ma sarà opportuno che il lettore lo veda per esteso:

ciascuna, dunque, di esse [ossia le nature particolari numerabili], e particolarmente Giove, si trova esser tale individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero per differenze che nascono da le contrarietà, le quali tutte si riducono ad una originale e prima, che è primo principio de tutte l'altre, che sono efficienti prossimi d'ogni cangiamento e vicissitudine: per cui, come da quel che prima non era Giove, appresso fu fatto Giove, cossì, da quel ch'al presente è Giove, al fine sarà altro che Giove (*Spaccio*, BDI 556).

Permangono eterne e immutabili la sostanza corporea, che non può esser tratta dal nulla né condotta al nulla («la quale non è denichilabile né adnichilabile») e la sostanza incorporea, che non può unirsi formalmente alla corporea, ma agire su questa come il nocchiero sulla nave (ivi, 557). In questa prima e originaria azione e opposizione sono contenute tutte le altre e tutta la potenza dispiegata della natura.

Alla forza della quale poi, in definitiva, Bruno riconduce la produzione di tutti gli individui accidenti, negando espressamente nel *De l'infinito* che questa avvenga per quella forma di divisione della materia che consiste nella generazione (*Infinito*, BDI 513 e 534). Anche in questo passaggio Bruno sembra piuttosto ribadire la tesi che la forza della natura possa da sola, ossia all'inizio del processo esplicativo, dar luogo a quella differenziazione di individui che, nel mondo animale, si attribuisce alla funzione generativa, una volta quel processo avviato: «Lascio che, se fia l'interito e rinovazion di

qualche mondo, la produzione de gli animali, tanto perfetti quanto imperfetti, senza atto di generazione nel principio viene effettuata dalla forza e virtù della natura» (ivi, 534). Questo testo sembra voler significare, ancora una volta, che la potenza individuatrice e separatrice delle nature appartiene alla stessa potenza della natura, considerata sia come materia eternamente ospitante le forme sia come forma efficiente di esse nel modo della esplicazione, in ogni caso come una essenza sempiterna e individua, ossia indivisa¹⁸.

2.5. *Natura e funzioni del vuoto nella individuazione*

È noto che Bruno è il filosofo che, prima dell'avvio delle ricerche sperimentali sul vuoto, ne ha affermata l'esistenza contro la millenaria negazione risalente ad Aristotele e in funzione della fondamentale dimostrazione della infinità dell'universo. Quel che interessa sottolineare nel presente contesto è la particolare funzione che il Nolano assegna al vuoto in relazione alla distinzione e separazione degli enti, non solo corporei, ma anche incorporei. Che il vuoto potesse svolgere una funzione distintrice e separatrice delle natura è tesi che Aristotele fa risalire ai Pitagorici; e sappiamo quanto Bruno apprezzasse Pitagora, preferendolo a Platone e allo stesso Aristotele. Oltre ad esser considerato da Bruno un principio fisico sussistente, distinto dai corpi che contiene e che in esso si muovono, ma non separabile da essi, il vuoto è anche assunto come un continuum infinito che penetra e permea i corpi stessi, attuando con essi una sorta di simultanea coincidenza. In tal senso, i corpi non possono essere concepiti senza il vuoto, non solo perché non esisterebbero fuori di esso, ma anche perché non avrebbero, senza di esso, il principio della loro costituzione. In altri termini, non avrebbero, senza di esso, origine e permanenza. Ma se il vuoto, continuum infinito, è causa della costituzione di tutti gli enti, esso è anche causa della loro distinzione e separazione, quindi, in definitiva, della loro individualità. Se nel *De l'infinito*, nel *De immenso* e nell'*Acrotismus* troviamo testi ampi e non controvertibili a sostegno delle tesi ora esposte¹⁹, è in un passaggio della *Lampas* che queste vengono affermate con sorprendente nettezza: «quicquid est, cum

18. *Camoer. acrot.*, BOL I,1 81.

19. Cfr. *Infinito*, BDI 396-400; *De immenso*, BOL I,1 231-33 e *passim*; *Camoer. acrot.*, BOL I,1 135-139.

ipso vel in ipso est aut agit aut operatur, sive dividuum sit sive individuum, sive corporeum sive incorporeum; et ideo eius praesentiam nihil valet effugere. Neque etenim plenum ipsum, si dividuum est, cum vacui dimensionibus non concurrat; si individuum, cum ipso individuo non coincidit; si immateriale, non ita sine ipso intelligitur, ut et extra ipsum intelligi possit vacuum»²⁰. Nello stesso testo leggiamo che il vuoto, nella sua indivisibilità capace di ricevere l'infinito (ivi p. 12), ha la funzione di distinguere «prima corpora individuum», ponendosi così all'origine della stessa individuazione.

Questi testi bruniani sul vuoto, che solo recentemente si è iniziato a studiare con l'attenzione che meritano²¹, andrebbero qui ulteriormente indagati e svolti. Mi limito invece ad osservare che, verosimilmente, è in questa direzione, ossia in riferimento alla potenza del vuoto, che si deve leggere la tesi bruniana qui sopra riportata, che attribuisce alla sola forza della natura la capacità di distinguere e separare individui. Si tratta, a nostro avviso, di una delle intuizioni più profonde e feconde della filosofia bruniana, che in altro luogo dovrebbe essere adeguatamente esaminata.

3. CONCLUSIONE

Al termine di questa rapida analisi di un percorso interpretativo della dottrina dell'individuo nelle filosofie di Cusano e Bruno, possiamo sinteticamente sottolineare le principali acquisizioni della nostra lettura, convergenze e divergenze tra i due autori e prospettive di ulteriori approfondimenti. Ci sembra di poter dire, anzitutto, che la dottrina dell'individuo, nelle due filosofie, si iscrive in un comune quadro ontologico, caratterizzato almeno da tre elementi: 1. Il principio Uno, assunto come identico soggetto di contrari, è in sé considerato come indeterminato e indifferente rispetto a tutte le sue possibili determinazioni. Non si tratta soltanto di una indeterminatezza

20. *Lampas trig. stat.*, BOL III 11. «Tutto ciò che esiste, sia esso divisibile o indivisibile (*individuum*), sia corporeo o incorporeo, esiste o agisce o opera con esso o in esso, e perciò nulla è capace di sottrarsi alla sua presenza. Né lo stesso pieno, se è divisibile, può esimersi dal concorrere con le dimensioni del vuoto; se è indivisibile, dal coincidere con lo stesso vuoto indivisibile; se è immateriale, non si intende senza di esso così, che possa intendersi anche senza lo stesso vuoto» (trad. mia).

21. B. Amato, *La nozione di 'vuoto' in Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), pp. 209-229.

conoscitiva, ossia di una impossibilità per l'intelletto di definire e comprendere l'Uno, ma di una vera e propria natura indeterminata. L'uno è incomprendibile da parte di un intelletto finito proprio perché è in sé e per sé indeterminato. 2. Il principio Uno consiste nella identità di potenza assoluta attiva e potenza assoluta passiva, di assoluta potenza di fare e assoluta potenza di divenire. È il medesimo che è e si fa tutto ciò che è inscritto come possibile nella sua natura, ossia semplicemente tutto il possibile. Si tratta di una radicale rivoluzione apportata dal Cusano e fatta propria da Bruno nella costruzione dei modelli ontologici dell'Occidente. 3. Dall'identità di *potentia faciendi* e *potentia fiendi* nell'Uno deriva la dottrina dell'identità essenziale di Uno e Universo, attraverso l'impiego dei concetti di complicazione, esplicazione e contrazione. Come nell'Uno si dà l'Universo nella forma o modo della complicazione, ossia della indeterminatezza, così l'Universo è l'esplicazione dell'Uno, che in esso si contrae determinandosi. Si dà quindi una sola essenza, quella dell'Uno, secondo due diverse modalità di esistenza: come complicata, nell'assolutezza dell'Uno, e come esplicata e contratta nella determinatezza dell'Universo e delle sue parti. 4. Dalle precedenti dottrine segue anche quella, condivisa da Bruno, della inconoscibilità, per un intelletto finito, della modalità di rapporto tra Uno e universo, ossia del processo di plurificazione o individuazione nella sua prima origine.

Da tale contesto logico-ontologico derivano conseguenze inevitabili e radicali, diversamente tratte e interpretate dai due autori, riguardo alla dottrina dell'individuo. 1. La prima conseguenza è quella che riguarda la sostanzialità degli individui, in particolare degli individui composti. Mentre da un lato non mancano testi nei quali con tutta chiarezza il Cusano considera l'universo e le sue parti come pure manifestazioni o *apparitiones Dei*, dall'altro è forzato, da ragioni teologiche, a mantenere agli individui lo statuto della sostanza. Bruno, che rivendica a sé esclusivamente la professione della 'madre' filosofia, afferma in modo assoluto e radicale l'accidentalità di tutti gli individui, espressioni vicissitudinali e ombre dell'Uno. 2. Di conseguenza, troviamo anche una diversa valutazione della specie, in relazione alla formazione di individui. Cusano, pur considerando la specie ente di ragione, è costretto a conservarle una qualche realtà ontologica con funzione costitutiva e al tempo stesso limitatrice della realtà dell'individuo, assunto come ciò che è veramente in atto. Bruno, pur conservando nominalmente la nozione di specie, sembra privarla del tutto di una qualche capa-

cità determinatrice e produttiva sul piano ontologico, essendo essa stessa considerata come un effetto della forza produttiva della materia. 3. La dottrina bruniana della materia, svolgimento radicale delle premesse poste dal Cusano, sembra in effetti costituire il contesto immediato e sufficiente per la pensabilità dell'individuo corporeo o incorporeo, inteso come forma che, dal seno della materia che sempre la contiene, passa ad apparire sul suo dorso secondo la legge della vicissitudine. 4. Se l'attuazione esplicativa delle forme è da attribuirsi alla forza efficiente del principio intrinseco, o anima del mondo, la sorprendente dottrina bruniana del vuoto offre ulteriori ragioni per pensare la forza produttrice della materia e le condizioni della separazione, ossia della costituzione degli individui. Sulla natura poetica del vuoto, sulle ambiguità della nozione di differenza specifica nelle due filosofie e sul tema della conoscenza dell'individuo, che in questo saggio non è stato affrontato, andrebbero orientate ulteriori ricerche.

STÉPHANE TOUSSAINT

L'INDIVIDUO ESTATICO.
TECNICHE PROFETICHE IN MARSILIO FICINO
E GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

SUMMARY

In the years 1484 to 1489, during which Marsilio Ficino produced *De vita* and Giovanni Pico della Mirandola the *Commento* and *Conclusiones*, the interests of these two philosophers were not focused solely on natural magic and Neoplatonism *stricto sensu*. They were also attracted by new forms of mysticism and prophecy, including certain theurgical practices. This paper discusses the cultural and intellectual context of various technical terms and rituals (e.g., *mors osculi*, *raptus* and *vacatio animae*) reflected in texts which circulated in Florence in this period.



In una lettera del 15 marzo 1514 – anno fiorentino –, divenuta poi abbastanza famosa¹, un conoscente di Ficino nonché intimo e familiare di Pico, quel Girolamo Benivieni già poeta neoplatonico, difendeva così la memoria dei due maggiori filosofi del Quattrocento:

Non obstante che et della magia e della cabala et di simile altre cose si ragionasse molte volte, io per me lo vidi [Pico] sempre inclinato più presto a diridere tale dottrina, parlo della magia, che a prestar fede et a tentare alcuno esperimento; però che la cabala, in quanto ella è una interpretatione dei mysterii della S. Scrittura, so che ne fe tradurre alcuni libri, non già per fare miracoli... o prophetare, ma per servirsene in el commento ch'egli aveva intentione di fare sopra tuto el corpo della Scrittura... Quello che io

1. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris 1958, pp. 540-543 (testo e traduzione della lettera «Ignem sui amoris accendat in cordibus nostris»); E. Garin, *Postille sull'ermetismo nel Rinascimento*, «Rinascimento», 2 s., 26 (1976), pp. 245-246; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, manoscritti stampe e documenti, 17 maggio-16 giugno 1984, catalogo a cura di S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, premessa di E. Garin, Le Lettere, Firenze 1984, p. 140, nota 108; P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 277; S. Gentile, *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di P. Viti, Olschki, Firenze 1994, p.147 (ivi datata 1514).

dico del conte, credo di poter senza scrupolo affermare ancora di Marsilio Ficino².

Invero era la seconda volta che il ricordo del Conte della Mirandola veniva posto in una luce inquietante rispetto alla dottrina cristiana: dal Savonarola prima, che lo aveva messo in Purgatorio per aver tardato a convertirsi³ e ora per bocca di un padre predicatore di Santa Maria del Fiore, molto più pressante nelle sue accuse:

Giovanni della Mirandola cercò un tempo insieme con Marsilio Ficino, in agri Caregio, et altrove di congiungere, per mezzo della magia naturale et in virtù della dottrina cabalistica, con certe loro osservazioni, orationi, profumi, la mente con Dio, fare miracoli et prophetare...⁴.

Del Benivieni convinto savonaroliano, divenuto l'ultimo testimone della Firenze di Ficino ai tempi, così diversi, del Concilio Lateranense, non c'era da aspettarsi meno categorica difesa. Tuttavia, dietro la negazione sistematica delle arti magiche, l'incriminazione sdegnosamente respinta di produrre miracoli e profezie «per mezzo della magia naturale» e della Cabala, postulava un nesso causale tra campi solitamente distinti, quelli della magia, della teurgia e della mistica. Tre campi, si badi bene, percorsi dal Ficino e dal Pico in cerca di un sistema magico-cabalistico al quale si aggiungevano, con ogni probabilità, riti più 'personalizzati' di natura astrologica se, com'è da credere, le 'osservazioni' fossero da ricondursi a calcoli oroscopici, a talismani zodiacali legati ad un demone/angelo guida (spesso coincidente con la *pars fortunae*)⁵. Ma non meno tipico appare, nell'accorata risposta di Girolamo, il contrasto tra due mezzi di congiungimento con Dio – il legittimo e l'illegittimo, la carità cri-

2. Marcel, *Marsile Ficin*, cit., p. 542.

3. C. Vasoli, *Savonarola e la cultura filosofica fiorentina*, in *Studi savonaroliani, verso il V centenario* (Savonarola e la Toscana. Atti e documenti, 1) a cura di G. C. Garfagnini, Sismel, Certosa del Galluzzo-Firenze 1996, p. 123.

4. Marcel, *Marsile Ficin*, cit., p. 542 (Benivieni riporta qui indirettamente le parole del predicatore, riferitegli da «alcuni huomini da bene... grandemente scandalizzati»).

5. Accenni a tale dottrina, desunta dai *kleroi* (le *sortes* dei singoli pianeti riconducibili a Nechepso-Petosiride e al libro ermetico *Panaréto*s, attraverso Porfirio e Firmico Materno) si trovano ad esempio nel *De Sole*, XIII, a proposito del demone febeo di Socrate, e più esplicitamente ancora nel *De Vita*, III, 23, sul demone della genitura.

stiana⁶ e la magia astrologica – in una opposizione che sappiamo collimare con l'agiografico ritratto dell'«ultimo» Pico voluto dai savonaroliani.

Vediamo così affiancarsi al neoplatonismo fiorentino una dottrina cabalistica estatica, accanto alla più tradizionale unione mentale con l'intelletto divino, sia essa chiamata 'coniunctio', 'copulatio', o 'contemplatio' a seconda delle scuole e delle correnti averroistiche. D'altronde, e in direzione opposta, basterebbe riandare al *De Veritate Prophetica* del Savonarola o al suo *Compendio di rivelazione*, per toccare con mano quanto ancora, in pieno Quattrocento, la distinzione tra il fatto genericamente miracoloso e l'unione o la visione divina, spiccatamente beatifica, fosse vivamente sentita da chi non intendeva affatto discostarsi dai quadri teologici tradizionali⁷. Non parliamo poi del miracolo magico, esperienza deteriore e diabolica, se non illusoria, al pari della più dubbia divinazione, prodotta dall'immaginazione o dal sogno. Poiché anche la profezia godeva dunque di una concezione specifica in cui, appunto, lo Spirito Santo veniva posto sopra la *mens* umana⁸, così anche l'«extasis mentium» dei profeti cristiani andava collocata molto alto rispetto alla *coniunctio* dei filosofi, fossero essi lettori di Avicenna⁹ e convinti assertori del potere sovranaturale dello spirito dell'uomo.

Invero l'unione mistica, i prodigi, la profezia venivano ricercati dai nostri due illustri «maghi» attraverso un insieme di tecniche che non rientravano soltanto nella magia naturale, così come la congiunzione mistica con la mente divina non rientrava abitualmente nella preoccupazione degli stregoni (per usare qui un termine fortunato). Fa anzi impressione constatare l'enfasi posta dal predicatore sulla connessione negativa tra *unio*, portenti e profezia in Ficino e Pico, a testimoniare l'impronta complessivamente taumaturgica lasciata dal neoplatonismo fiorentino sulle menti religiose del Cinquecento¹⁰. Colpisce ancora più vedere il malcelato disagio del Be-

6. Si veda dopo, nota 12.

7. S. Toussaint, *Profetare alla fine del Quattrocento*, in *Studi savonaroliani*, cit., pp. 169 e ss.; e G. C. Garfagnini, *Il messaggio profetico di Savonarola e la sua recezione*, ivi, pp. 199-204.

8. *Ibid.*, Garfagnini, *Il messaggio*, cit., p. 200.

9. *Ivi*, p. 201.

10. Mi limito a citare: G. Aquilecchia, *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-229; A. Maggi, *Demonologia e neoplatonismo nel trattato d'amore* Sposizione d'un sonetto platonico di Pompeo della Barba, «Italianistica», 28 (1999) pp. 9-21: 12-

nivieni nel cancellare questa impronta. Uno come lui, vero *habitué* del Pico, al punto di aver scritto nel 1486 una *Canzona* neoplatonica chiosata dal Conte in un *Commento* esoterico dove la cabala veniva chiamata ora 'ricezione' ora 'scienza divina' e orale dei misteri ebraici¹¹, dichiara dunque nel 1514 che la Cabala è soltanto 'interpretazione' della Sacra Scrittura! Affermando poi che il Pico avesse frequentato Careggi non più di tre volte, e volendo verosimilmente collocare l'accaduto durante l'*Heptaplus* e i commenti ai *Salmi*, cioè verso il 1488-89, o addirittura più tardi come sembra stabilire chiaramente il resto dell'epistola¹², egli cerca di minimizzare l'imbarazzante amicizia col Ficino ribadita nella predica (*in agri Caregio et altrove*). Mentre sappiamo invece che il Pico si spostava in Toscana, frequentava assiduamente i primi cabalisti tradotti da Mitridate, ma anche Proclo e Plotino, Ermete, gli Arabi e i Caldaici – di cui dichiarava al Ficino di voler imparare la lingua¹³ – proprio in quel '86 quando si esercitava su di lui il fascino dell'ermetismo teurgico ficiano, confluito nelle *900 Tesi* e nell'*Oratio*. Ma per il Benivieni, o meglio per *quel* Benivieni del 1514, e non andrà certo creduto su parola, la magia pichiana sarebbe un divertimento, un oggetto di umanistica derisione, e la Cabala un'esaltazione rigorosamente scritturale della Bibbia... Per rendersi conto che le cose stessero diversa-

16; mentre mi permetto di rinviare, almeno per la bibliografia più recente ivi contenuta, a S. Toussaint, *Torquato Tasso neoplatonico. Appunti sulla fortuna tassiana di Marsilio Ficino*, in *Neoplatonismo, musica, letteratura nel Rinascimento. I Bardi di Vernio e l'Accademia della Crusca* (Atti del Convegno di Studi, 25-26 settembre 1998, Prato-Firenze-Vernio), a cura di P. Gargiulo, A. Magini, S. Toussaint, *Cahiers d'Accademia*, 1, 2000, pp. 57-71.

11. *Commento... sopra una canzona de Amore composta da G. Benivieni*, *Commento* particolare: G. Pico della Mirandola, *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno*, a cura di E. Garin, Vallecchi editore, Firenze 1942, pp. 580-581.

12. «Et non so a che proposito e' si havessi voluto distribuire a' poveri le migliaia de' fiorini, etiam per le mie mani et ultimo fare professione di religioso et cet. per congiungersi con Dio, potendolo fare per via naturale et per forza di cabala», in Marcel, *Marsilio Ficino*, cit., p. 542, dove il riferimento alla distribuzione delle ricchezze e al pensiero di farsi frate è biograficamente collocabile alla fine della vicenda pichiana, ossia nel 1492-94, cfr. Vasoli, *Savonarola*, cit., p. 122.

13. Joannes Picus Mirandulanus, *Opera omnia*, Henricpetri, Basilea 1572, con una premessa di E. Garin, tomus primus scripta in editione basilensi anno MDLXXII collecta, Bottega d'Erasmo, Torino 1971, pp. 367-368: «Vide quid possit impetus animi, vide quid labor et diligentia, etiam ubi sint vires infirmiusculae: animarunt autem me atque adeo agentem alia, vi compulerunt ad Arabum literas Chaldeorumque perdiscendas, libri quidam utriusque linguae qui ... ad meas manus pervenerint».

mente, basterebbe rileggere certe testimonianze coeve. Prima fra tutte l'eloquente ritratto che del Pico ci ha lasciato Paolo Orlandini in un passo ben noto a chi studia queste dottrine. Vogliamo parlare del poemetto conservato in prima versione nel codice Conv. Sopp. G. 4. 826¹⁴, in cui il pio camaldolese finge di rivolgersi, dopo la loro morte, al Savonarola, al Ficino e al Pico sulla questione difficilissima, guarda caso, della separazione dell'anima. E non esita certo, l'Orlandini, a palesare allora un dubbio teologico che molti dovevano nutrire sul conto della 'fenice' Giovanni Pico della Mirandola:

Et da te anche qual cosa sapere
 Johanni Pico al presente vorrej
 di vostro stato come puoi vedere,
 in qual modo s'affliggen gl'homin rej
 nel fuoco eterno, et le spirital dote
 sien tormentate da più basso allej.
 Et questo cerco, perché 'l tuo nipote
 disse te esser nel fuoco a purgartj
 per poi venire a queste stanze note...

Ma la leggenda di un Pico troppo lento a convertirsi (sulla scia del Savonarola prima ancora che di Gianfrancesco Pico), peraltro già rilevata dal Garin, interessa meno del contesto in cui viene ripresa ed echeggiata dall'Orlandini:

Rispose: esser possibil dimostrando
 che 'l spirito dal corpo è circumscripto
 per virtù d'altri superiori quando
 così dispone, con suo ingegno e arte,
 dal cui non si ribelle alcuno mancando.
 Le creature ancora in ogni parte
 seguiton sempre il nuto divino
 e quel supplisce e togle ciascun marte.
 Si come l'aqua o altro piccolino
 strumento purga l'anima christiana
 per instincto superno peregrino,

14. Sull'Orlandini e su quel codice: D. Weinstein, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, tr. it., Bologna 1976 (*Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, N.J. 1970), pp. 384-391, p. 401, note 141-142; C. Vasoli, *Immagini umanistiche*, Napoli 1983, pp. 275-346; E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1992 (1979, 1961), pp. 213-224: p. 221.

et come ancor la natura prophana
 del dimonio tu vedi in uno anello
 essere legata, e non è cosa vana,
 così l'animo pravo e meschinello
 da dio si tiene nelle pene infernali
 e quivi 'l fuoco obscuro affligge quello¹⁵.

È una risposta, questa di Pico in Purgatorio, che batte non casualmente, anzi insiste (*non è cosa vana*) sul paragone strettamente demonologico tra la cattura di qualche demone in un anello e lo spirito umano prigioniero, «dal corpo... circumscripto». Dove la logica sottintesa risulta essere quella della natura 'legata', ovvero del vincolo che unisce l'anima alle forme, ai luoghi, ai corpi. Vincolo comune agli uomini ed ai demoni ugualmente sottoposti al 'nuto divino', all'«istinto superno» che sembra pervadere ogni cosa, far regnar ovunque la stessa legge dal paradiso all'inferno.

Cogliamo così di rimando la tensione dottrinale che animava l'accusa rivolta alla profezia magica e cabalistica del Ficino e del Pico. Se questa tensione traduceva effettivamente l'esigenza cristiana di disgiungere lo statuto tradizionale dell'anima separata dall'arte vincolante dei maghi, lo faceva anche opponendosi a quello che gli umanisti fiorentini ricercavano da tempo, al riavvicinamento tra pratiche magico-teurgiche e teologia mistica.

Che in direzione profetica vada indagato l'impatto della Cabala 'cristiana' a Firenze, ce lo confermano altri due documenti: il *Panagiricum* del Seratico (1488) e il famoso *Oraculum* del Nesi (1496-7), in cui risalta, segno inconfondibile, l'immagine di un Pico, profeta al pari dell'antico Picus latino, che «vindicat cabulam a tenebris»¹⁶, mentre una nuova virtù divinatoria sembra procedere proprio dalla 'vera Cabala':

Sacros omnes codices, sacra volumina, sacras paginas, ita quotidie scrutatur, ita medullitus interpretatur, ut si vera est Cabala, quam nos per ingenii nostri facultatem a perpetuae oblivionis iniuria asseruimus, ei eveniat

15. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conventi Soppressi, G.4.826, cc. 76r-77r.

16. Per la citazione dal ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IX. 39, c. 26r-27r, per il contesto e la bibliografia dell'operetta del Seratico, devo rimandare al mio: *Un cas de Théologie poétique: le portrait mythologique de Jean Pic de la Mirandole et l'Heptaplus*, «Momus», I (1994), pp. 81-82.

quod Cabalistic quod omnem, scilicet, scientiam, omnem doctrinam etiam futurorum inde possit aucupari¹⁷.

Ed è davvero singolare che la figura del Pico-Picus, di nuovo tutta intrisa di magia, si possa rinvenire ancora in un quarto testo (sul quale mi riservo di tornare in altra sede), ossia la *Paulina* dell'astrologo Paulo di Middelburg (1513)¹⁸.

È fin troppo ovvia, in Ficino come in Pico, l'urgenza di abbattere divisioni secolari, di ristabilire contatti culturali prima giudicati impossibili, di rinnovare fino in fondo la visione teologica della storia dei Gentili. Come quando l'apparente degenerazione della 'Dei venerationem' nel culto dei pianeti, dei demoni e dei 'mundanorum deorum', viene spiegata da Marsilio con un argomento molto vicino alla doppia verità dell'averroismo, ovvero con la diffusione di una religione volgare¹⁹ accanto alla *docta religio* dei 'philosophi', dei 'Gentiles' e dei 'Magi', veri adoratori della vera divinità sotto le 'imagines corruptibiles'. Questo al punto che Marsilio esclamerà, ad ammorbidire la condanna già espressa da San Paolo: «Sed numquid existimandum est, doctissimos illius religionis Antistites pro n[u]minibus talia coluisse? Nequaquam. Imo tam absurde adorationis anasas vulgo dedisse»²⁰.

Eppure il Ficino si spingerà oltre a spiegare, ricordando i suoi *Commentarii in Platonem atque Plotinum* e in *tertio De vita*, che la serie

17. Iohannis Nesi, *Oraculum De Novo Saeculo*, De' Morgiani, Firenze, 1497, p. c 1^r. La figura del Pico-Picus profeta mitologico latino nonché cabalista viene studiata nel saggio sopra citato, in cui furono dati altri passi dell'*Oraculum* («Un cas de Théologie poétique», pp. 82-85). Ma vedi C. Vasoli, *I Miti e gli Astri*, Guida, Napoli 1977, pp. 110-128. Da notare, e la dice lunga sull'impatto della Cabala a Firenze, che la 'doctrina futurorum' viene attribuita qui al Savonarola, come osservava già D.P. Walker, *The Ancient Theology*, Duckworth 1972, p. 57.

18. Al Secret, che ha pubblicato parte del testo nel suo, *Postel revisité*, 'Chrysopeia', 3, Textes et Travaux, Paris-Milan 1998 pp. 18-24, è sfuggita l'impronta simbolica del motivo.

19. E andrà pure tenuto debito conto, in senso opposto, del Pomponazzi che, criticando il *De Vita* nel suo *De incantationibus*, rovescia l'argomento delle credenze volgari per dimostrare contro il Ficino che Platone non credeva realmente ai demoni.

20. M. Ficino, *M. Ficini Opera et quae hactenus extitere, et quae in lucem prodire omnia*, Henricpetri, Basileae 1576 (Reprise de l'édition henricpetrina, Bâle 1576. Ouvrage publié sous les auspices de la Société Marsile Ficini. Réimpression suivie et préfacée par S. Toussaint), Phénix Éditions, Paris 2000, tome I, p. 440, dove 'n>o<minibus' va corretto in 'numinibus'.

delle divinità mondane, dei demoni e dei numi minori creati dai 'sapientes antiqui'; che le corrispondenze elettive tra gli spiriti, gli animali, le piante e le pietre volute dai 'Magi', erano sacri mezzi per insegnare l'esistenza di realtà superiori agli uomini ([*docere*] *homines ad se superiora quaedam cum inferiorem electionem congruentia oportune deducere*)²¹. Sono tipici esempi d'intensificazione filosofica e religiosa della demonologia. Lasciano pochi dubbi sulla sostanza del *De Vita coelitus comparanda*, di cui il Walker voleva fare un'eccezione nel *corpus* ficiniano²², secondo una lettura a dir poco tormentata del trattato²³. Come a dire ancora, a parole coperte, che l'arte teurgica dei 'Magi' persiani celava anch'essa una dottrina teologica, per non chiamarla estatica, se è vero che l'estasi di Zoroastro, la sua 'vacatio animae'²⁴, veniva esaltata nella *Theologia Platonica*, XIII, 4, al pari di quella di Paolo, dando origine ad un *topos* di vasta fortuna²⁵. Ma non è tutto. Avvicinandosi ancora di più ai Platonici per suggellare una continuità programmatica tra magia e teologia estatica, vediamo il Ficino riprendere in realtà testualmente la gerarchia dei

21. *Ibid.* Anche il Walker ha analizzato questo passo (nel saggio qui sotto citato), scorgendovi una matrice cripto-pagana.

22. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute (Studies 22), London 1958, p. 53: «The magic that Ficino practised, and which is partially described in the *De V.C.C.*, was addressed to good planetary demons. But in the *De Vita coelitus Comparanda*, which is the only work where he recommends magic that he evidently practised himself, he put forward, with some lapses, a programme for a non-demonic magic, utilizing *spiritus mundi* and reaching no higher than the human spirit».

23. A chi volesse continuare questa disamina vanno segnalate almeno le pagine del *De Vita*, III, 1 («... in eo quod anima mundi et stellarum daemonumque animae facile alliciuntur») e 21 («De virtute verborum...»), che inquadrano, forse incontrovertibilmente, la magia talismanica ficiniana ponendola sul piano superiore delle entità separate e dei *characteres*.

24. M. Ficini, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte et traduction par R. Marcel, tome II, Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 239-240 dove Ficino, rifacendosi non solo agli *Oracoli* 7 e 11, bensì allo stesso *Commento sugli Oracoli* di Gemisto Pletone, identifica la levitazione luminosa di Zoroastro con il *raptus* paolino: B. Tambrun, *Marsile Ficini et le commentaire de Pléthon aux Oracles chaldaïques*, «Accademia», 1 (1999), p. 40. Inoltre la collega Elisabetta Scapparone, che ringrazio per aver concesso la lettura del suo testo in bozze, ha in corso di stampa una relazione su 'Raptus' e 'contractio' tra Ficino e Bruno (Lecture bruniane II, 1997) in cui la 'vacatio animae' viene lucidamente analizzata in tutte le sue articolatissime sfumature, dai poeti ai profeti, ai religiosi inebriati di 'amor dei'.

25. Vedere ad esempio A. Persio, *Trattato dell'ingegno dell'uomo*, a cura di L. Artese, («Bruniana e Campanelliana», Supplementi/Testi, II) Pisa-Roma, 1999, pp. 37-38.

demoni astrali da una sua lettera mandata a 'Philippo Callimacho'. Una lettera, forse del 1484, in aperta difesa dei demoni platonici (sulla scorta del *Fedro*), la cui argomentazione non solo veniva avvalorata, come si vede, in modo speculare nei successivi commenti su Paolo²⁶, ma legava queste letture alla polemica di Callimaco Esperiente²⁷, il critico radicale del *De Vita*:

Platonicorum sententia est, complatonice mi Callimache, *quot in coelo dij, id est stellae sunt, totidem circa terras esse daemonum legiones, totidemque in qualibet legione daemones contineri, quot in coelo sunt stellae*. Duodecimque esse daemonum principes quemadmodum et duodecim sunt in Zodiaco signa. Praeterea alios quidem Saturnios esse, Iovis alios, Martiosque atque Solares. Similiterque pro aliarum stellarum nomine... (Marsilius Ficinus Philipppo Callimacho)²⁸.

Sub qualibet stella certos ibi coelicolas, sub iis in aere alios deinceps, aliosque daemones, eadem scilicet proprietate cum superioribus cognomentoque praeditos. Saturnios sub Saturno, sub Iove Iovios et Martios atque Phoebeos, caeterosque similiter. Praeterea sub Saturniis, Iovisque daemonibus saturnios homines atque Iovios. (Marsilius in Epistolas Pauli)²⁹.

I demoni, la loro azione e la loro natura, in un dibattito tutto concentrato tra Paolo e i Platonici, dovevano per di più essere oggetto di discussioni comuni con Pierleone da Spoleto e col Pico se compare la questione degli spiriti malvagi nelle *Tesi* secondo Porfirio³⁰ del 1486, quando Marsilio compendia per il Martelli alcuni passi del *De Abstinencia*³¹ dedicati, appunto, ai buoni e cattivi demoni, ai sacrifici leciti ed illeciti. Intanto riesce chiaro il senso di un tentativo

26. Marsilio Ficino e il ritorno, cit., p. 158, nota 122, in cui S. Gentile propone il 1496.

27. C. Vasoli, *La critica filosofico-religiosa di Callimaco Esperiente*, in *Tra maestri umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 142-172: 157 e ss.

28. Ficino, *Opera*, I, cit., p. 865 (corsivo nostro).

29. Ficino, *Opera*, I, cit., p. 440 (corsivo nostro). Il passo è stato visto da Walker, *Spiritual magic*, cit., pp. 50-51, che però non avrebbe potuto parlare della «uncertainty and hesitation» di Ficino in proposito, se avesse individuato il commento *in nuce* nella lettera a Callimaco, a riprova di una posizione difensiva maturata da tempo.

30. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, (Studi pichiani, 1), Olschki, Firenze 1995, *conclusiones secundum Porphyrium*, 10, p. 40.

31. Ficino, *Opera*, I, cit., pp. 876-879: «omnes daemones sunt animae quaedam prodeuntes ex tota anima, id est, ex ipsa animarum idea, habent et spiritum, id est,

inaudito come quello del Ficino teologo e mago (e nel medesimo tempo, di una condanna postuma come quella del predicatore del Duomo).

Ma è questo un tentativo innestato sul tronco di un lessico estatico, antico e moderno, di cui bisognerebbe conoscere tutte le radici. Nei testi più famosi la predilezione di Marsilio per il 'raptus'³², l'ebrietas'³³, la 'vacatio animae', evidenzia per contrasto il ricorso minore ad altri *loci* della mistica tradizionale quale la 'caritas' cristiana (opposta dal Benivieni, ricordiamolo, alla magia!), lo 'zelus', l'inhaesio', l'affectus', la 'devotio' e via dicendo; tutte categorie correnti all'epoca nonché canonicamente classificate. Mentre il contemporaneo Pico, che non disdegna affatto la 'copulatio' averroistica o l'intentio', (ma sempre reintegrata nella dottrina cabalistica di Abulafia, prima e dopo il fatidico 1486), – concentrandosi volontariamente su termini davvero non tradizionali derivanti da Maimonide, da Menahem Recanati e da Yohanan Alemanno, quali la 'mors osculi' o 'morte di bacio' o 'benesiqah'³⁴, la *preghiera estatica* o 'kawwanah' – dichiara apertamente la sua conquista di nuove aree filosofiche e riunisce in un'audace *Conclusio ... de intelligentia dictorum Zoroastris*, VII, la mistica di Zoroastro e l'estasi dei 'Cabalistae'³⁵.

Il Ficino non è da meno. Se il suo 'raptus' e la sua 'extasis mentium', così ricorrenti ad esempio nel commento allo Pseudo Dionigi

tenue corpus, sed daemones qui maxime suo corpori dominantur boni sunt ...», p. 876, «... daemonibus vero bonis, id est, angelis res duntaxat inanimatas puritate mentis consecrare debemus», p. 878.

32. C. Vasoli, *Considerazioni sul De raptu Paoli*, in *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 241-261.

33. È nota l'insistenza di Marsilio sulla sacra ebbrezza bacchica nel *De Vita* e nel proemio al *De mystica theologia* dello Pseudo-Dionigi, per la quale mi permetto di rimandare ora a S. Toussaint, *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des Humanistes: Traversari, Cusain, Lefevre d'Étaples*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 397-399.

34. C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1989, pp. 152-160, 192; Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusioni cabalistiche*, a cura di P. E. Fornaciari, Mimesis, Milano 1994, pp. 41-42. Accanto a questo non va mai dimenticato che la morte mistica era riscontrabile nella teurgia caldaica nota al Ficino come al Pico.

35. La fonte caldaica di questa conclusione, non vista dal Wirszubski, ho identificato nel commento del Pletone all'*Oracolo* 14, per cui rimando al mio *Ficino, Pico and Reuchlin*, citato qui nella nota 60.

del 1491-92 per i soli *De mystica theologia* e *De divinis nominibus*, sembrano seguire gli *expositores* canonici da Eriugena al contemporaneo Ambrogio Traversari, ricoprono invece, come dimostrato altrove³⁶, una sofisticata operazione ermetica volta a trasformare dall'interno l'interpretazione del *corpus* dionisiano. Mettendo spesso in avanti un 'raptus' di biblica memoria, con la *II Epistola ai Corinzi* da lui annotata, meditata sul ms. Riccardiano 426³⁷, (meditazione questa affiancata anche al ms. Conventi Soppressi G.4. 489), e da lui nuovamente esposta nel Duomo di Firenze (1497) – allorché aveva inviato il commento *In Epistolas sancti Pauli* al fedele Germain de Ganay nel codice Harley 4695³⁸ –, Marsilio tornava insistentemente sulla 'vacatio animae' che ancora più significativamente egli affiancava al 'raptus' di Paolo e di Ieroteo. Casi classici a parte, dal Salmista (*vacate et videte quoniam ego sum deus*) a sant' Agostino, a sant' Ambrogio e alla mistica cistercense³⁹ in cui la 'vacatio' ricopre già il senso di ozio o di libertà dello spirito, pare assai significativo che un antecedente, questa volta nell'accezione quasi ficiniana di assenza o evasione mentale, sia forse riscontrabile nel *De Anima* di Tertulliano (*Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem vacaturi hominis proficiscente de corpore*) ma più sicuramente individuabile nel *Liber de philosophia* di Avicenna latino. L'Avicenna osteggiato dal Savonarola, e celebrato dal Pico, l'Avicenna che scrive, e par di sentire Ficino: «felicitas alterius mundi acquiritur vacatione animae et libertate et elongatione eius a contrahendo dispositiones corporales quae sunt contrariae causis felicitatis (*Liber de philosophia*, tract. 10, cap. 3)»⁴⁰.

E con Avicenna, così vicino a Marsilio nel suo modo di considerare magia e teurgia intimamente unite alle facoltà psichiche del profeta, puro spirito angelico, signore della natura universale⁴¹, re-

36. S. Toussaint, *L'influence de Ficin à Paris*, cit., pp. 403-404.

37. *Marsilio Ficino e il ritorno*, cit., pp. 79-80, nota 61.

38. S. Gentile, *Giano Lascaris, Germain de Ganay e la prisca theologia in Francia*, «Rinascimento», 2 s., 26 (1986), pp. 70-76.

39. S. E. Scholl, *Le vocabulaire cistercien: une proposition*, «Collectanea Cisterciensia», 54 (1992), pp. 231-232 (*vacare-vacatio*).

40. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. critique de la traduction médiévale par S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1977-1983, 3 voll., 2, p. 539, in cui la *vacatio* corrisponde ad una *libertas* dell'anima spogliata dal suo corpo.

41. J. Michot, *Cultes, magie et intellection: l'homme et sa corporéité selon Avicenne*, in

cuperiamo una fonte maggiore di ogni 'contractio' mentale nel Rinascimento. Onde chi poi voglia a questo punto chiarirsi come l'animo del profeta restituito al governo del mondo, «restitutus in seipsum, possit elementa mundi... movere» (Ficino, *Argumentum in Charmidem*), può imperare per intuizione sugli elementi, dovrebbe sicuramente cercare in Plotino l'origine neoplatonica di quel dominio interiore tramandato al filosofo arabo⁴² e da lui a Marsilio. Quanto a precedenti immediati e fonti coeve sarebbe lacunosa, e non poco, una genealogia dell'estasi e della *vacatio* ficiniane che ignorasse la *Vita di Dante* scritta dal Bruni nel 1436, in cui viene anticipato, a proposito di Orfeo e di San Francesco, il tema dell'astrazione profetica svolto quarant'anni dopo nella *Theologia Platonica*:

Beato Francesco, non per iscienza né per disciplina scolastica, ma per occupazione e astrazione di mente, sì forte applicava l'animo suo a Dio che quasi si trasfigurava oltre al senso umano ... e qualunque dicono i poeti esser divini, e qualunque li chiamano sacri, e qualunque li chiamano vati, da questa astrazione e furore, che io dico, prendono l'appellazione. Gli esempi li abbiamo da Orfeo e da Esiodo⁴³.

Se sono queste le correnti che attraversano costantemente la riflessione mistica di Ficino, di Pico e del suo maestro Yohanan Alemanno⁴⁴: il Salmista, San Paolo, Avicenna, Abulafia, Enoch e la Ca-

L'Homme et son univers au Moyen-Age (Philosophes médiévaux, XXVI. Actes du 7^{ème} congrès international de philosophie médiévale, 30 août-4 septembre 1983), éd. C. Wenin, Louvain 1986, I, pp. 221-233: 226-227. Del profetismo avicenniano Ficino parla esplicitamente nell'*argumentum in Charmidem* ora studiato da Maud Vanhaelen: Ficino, *Opera*, cit., II, p. 1306, «Atque Avicenna sequutus Platonicos et Hippocratem probat animum ex ipsa sui natura adeo materiam omnem exuperare ut cum primum in seipsum fuerit restitutus, possit elementa mundi mira quadam virtute movere».

42. Per l'intuizionismo profetico di Avicenna si confronti il passo nel *Kitab al-Mubahathat*, ossia delle *Discussioni*, tradotto in Michot, *Cultes*, cit., p. 231, nota 5 (dall'edizione di A. R. Badawi, *Aristu 'indal'Arab, étude et textes inédits*, I^{re} partie, Le Caire 1947) con Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 18, sul «tò logismoû deîsthai».

43. L. Bruni, *La vite di Dante e del Petrarca*, a cura di A. Lanza, archivio G. Izzi, Roma 1987, p. 46. Sappiamo inoltre dell'influenza del Bruni, traduttore del *Fedro*, sul Ficino, autore del *De divino furore*, grazie a S. Gentile, *In margine all'epistola De divino furore di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., 23 (1983), pp. 33-77.

44. Da vent'anni a questa parte, la letteratura critica su Alemanno è considerevolmente aumentata. Basta qui rimandare ai più recenti saggi: M. Idel, *Jewish Mystical Thought in the Florence of Lorenzo Il Magnifico*, in *La cultura ebraica all'epoca di*

bala, ma anche Plotino, lo Pseudo-Dionigi insieme ad Ermete e ai Caldei, ci risulta che non basterà inquadrare il presente discorso, giova ripeterlo, nella cornice esclusiva della scolastica e della magia intesa *naturaliter*⁴⁵.

Invero, la partita aperta tra magia naturale e magia spirituale era realmente dominata da un dibattito di fondo tra demonologie diversissime, tra filosofie delle sostanze separate le cui ricadute teoriche, d'altronde, investivano le delicate questioni delle sante reliquie e dell'eucaristia, da Biagio Pelacani allo stesso Mirandolano. Risalenti in lontana origine alle due concezioni degli agenti superiori consegnate al *De caelo* e al *Timeo*: la *latitudo intelligentiarum* di stampo aristotelico e la *processio virtutum* di stampo neoplatonico, queste *causalità variabili* aprivano il varco ad interventi radicalmente nuovi sulla scala d'influenza degli agenti superiori. In linea con la teurgia ellenistica e con i suoi mitici modelli caldaici, la messa in circolazione di nuovi testi nel Quattrocento – da Porfirio agli *Oracula* caldaici – e la celebrazione rivoluzionaria della figura di Zoroastro⁴⁶, permeata di 'filosofia orientale', avevano creato le condizioni favorevoli a tale apertura, per cui, ad esempio, si poteva guardare con occhi nuovi alla mistica astrale dell'*Asclepius*, mentre le visioni del *De caelo* e del *Timeo* sarebbero non di rado confluite, più avanti nel Cinquecento, in un unico *ordo universi*⁴⁷.

Lorenzo il Magnifico (Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico. Convegno di studio, Firenze, La Colombaria 29 novembre 1992), a cura di D. Liscia Bemporad e I. Zatelli, Olschki, Firenze 1998, pp. 17-42; F. Lelli, *Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola e la Cultura ebraica italiana del XV secolo*, in *Giovanni Pico della Mirandola* (Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994) Mirandola, 4-8 ottobre 1994) a cura di G. Garfagnini, Olschki, Firenze 1997, vol. 1, pp. 303-325; K. Herrmann, *The reception of Hekhalot Literature in Yohanan Alemanno's Autograph Ms. Paris 849*, in *Studies in Jewish Manuscripts*, ed. J. Dan and K. Herrmann, Siebeck 1999, pp. 19-88.

45. Walker, *Spiritual magic*, cit., pp. 43-44; P. Zambelli, *Le problème de la Magie naturelle à la Renaissance*, in *Magia astrologia e religione nel Rinascimento* (Varsavia 25-27 settembre 1972), Wrocław, Warszawa, Krakow, Gdansk 1974, pp. 59 e ss. (magia naturale); Id., *Platone, Ficino e la magia*, in *Studia Humanitatis*. Festschrift E. Grassi, Fink, München 1973, pp. 121-142 (ora riuniti in P. Zambelli, *L'ambigua natura della Magia*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 30-52 e pp. 121-152).

46. Rispetto alla cattiva nomea di 'ista bestia Zoroaster' – e sono parole di Cecco d'Ascoli! – presso i maghi medioevali, non può non colpire la santificazione di Zoroastro da parte del Ficino, su ben altri basi filosofiche derivate da Sohrevardi.

47. Esempi eloquenti di queste rappresentazioni sintetiche, che non escludono

Insistere ancora sull'interpretazione ambigua, se non positiva, che Marsilio vuole dare di un famoso dibattito tomistico intorno ai talismani planetari, destreggiandosi abilmente tra la *Summa Theologica* e il *Contra gentiles*⁴⁸, non significa evitare le insidie del pensiero ficiniano, e non deve comunque fare perdere di vista il reale pericolo di condanna che ne è derivato per tutto il terzo libro del *De Vita*. Laddove Marsilio rimane in contraddizione forte con le autorità religiose del suo tempo si trova invece il punto nevralgico del suo pensiero, quello per lui ineliminabile, certamente non condivisibile dagli interpreti di Tommaso suoi contemporanei, ai quali bisognerebbe pur volgere di tanto in tanto uno sguardo. Si pensi solo ad Antonino da Firenze, che fra Zanobi Acciaiuoli voleva consigliere spirituale del giovane Marsilio, ma la cui ferrea *lectio* di *Secunda secundae, quaest. 96, art. 2 ad 2*, suonava così alle orecchie degli umanisti: «de imaginibus astronomicis dicit Thomas ... quod habent effectum non a corporibus coelestibus, sed a diabolo, quia necesse est scribi quosdam characteres qui naturaliter ad nihil operantur»⁴⁹.

Ascoltiamo ora Ficino che nel *De Vita*, III, 18, dopo aver riassunto il medesimo parere di Tommaso, dichiara ora, si badi bene sempre parafrasando la *Secunda secundae*, questione 94, ma senza più citare l'Aquinate: «È infatti probabile che, se le immagini possiedono una qualche forza, non l'abbiano tanto acquisita ... per mezzo della figura, quanto la posseggano per la materia che è così disposta naturalmente»⁵⁰.

Che è leggere Tommaso, almeno sotto questo profilo, agli anti-

mai l'uso magico, si trovano ora nell'articolo di B. Bauer, *Die Philosophie auf einen Blick. Zu den graphischen Darstellungen der aristotelischen und neuplatonisch-hermetischen Philosophie vor und nach 1600*, in *Seelenmaschinen*, hrsg. J.J. Berns, W. Neuber, Wien-Köln 2000, pp. 481-519.

48. B. Copenhaver, *Scholastic Philosophy and renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 523-554: pp. 536-546.

49. Sancti Antonini... *Summa Moralis*, cura et studio FF. Th. M. Mamachi, A. Ceccherelli et D. Remedelli, partis 2 volumen 1, Titulus duodecimus De Infidelitate. Cap. primum. De superstitionibus et ibi de multis generibus divinationum, Florentia, ex typ. P.C. Viviani, anno MDCCLVI, p. 1549 (qui a correzione del 'Remedelli... anno MDCCXLI', in *L'influence de Ficin à Paris*, cit., p. 399, nota 59).

50. M. Ficino, *Three Books on Life. A critical Edition and Translation with Introduction and Notes* by C. Kaske and J.R. Clark, (Medieval and Renaissance Studies, 57), Binghamton, New York 1989, p. 342, 164-166: «Probabile enim est, si quam vim imagines habent, hanc non tam per figuram nuper acquirere, quam per materiam pos-

podì dei domenicani fiorentini; anzi, è svuotare il teorema della demonialità delle immagini riformulato da Antonino, per meglio neutralizzare dall'interno, con la teoria delle forme sostanziali, ogni sospetto demonologico inerente alle 'figurae' ed ai 'characteres'. Salvo poi reintrodurre successivamente un'efficacia astrale nell'atto 'dell'incisione' artificiale eseguita sotto quell'"armonia celeste" capace di risuscitare un potere latente, infuso dalle stelle⁵¹. Insomma privilegiando, in apparenza, la nozione di sostanza contro le figure e i caratteri, Ficino non eliminava certo l'ambiguità demonologica legata *in toto* alla forza occulta della causalità astrale⁵² e dei suoi significatori planetari. Ne sottraeva invece i richiami più vistosi, attuando una tattica aristotelizzante ben collaudata dai tempi di Bacon. Impossibile ignorare l'andamento sinuoso di queste distinzioni. Solo quando la facciata della magia naturale si apre di colpo sulla profondità delle scienze segrete, riservate ai *sapientes*, possiamo conoscere le intenzioni autentiche di Marsilio e di Giovanni Pico, riassunte nella singolare *conclusio magica* 24 dove leggiamo nero su bianco, all'insegna di un finale «necesse est confiteri», come la pensassero veramente i neoplatonici fiorentini: «Ex secretioris philosophiae principiis necesse est confiteri, *plus posse characteres et figuras* in opere magico, quam possit quaecunque qualitas materialis»⁵³.

Possiamo supporre che questo sia un giudizio di fondo sui 'caratteri' demonici, tra le molte varianti di un magismo rinascimentale perennemente in dialogo con il vecchio impianto teologico del *De*

sidere naturaliter sic affectum» (=M. Ficino, *Sulla Vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995, p. 259).

51. Giova notare che una tattica identica viene posta ad esecuzione dal Campanella, sulla scia di Tommaso de Vio: G. Ernst, *Il cielo in una stanza. L'Apologeticus di Campanella in difesa dell'opuscolo De siderali fato vitando*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), pp. 308-309.

52. Una conferma di questo rilievo viene ora da N. Weill-Parot, *Causalité astrale et 'science des images' au Moyen Âge: éléments de réflexion*, «Revue d'Histoire des Sciences», 52 (1999), pp. 207-240, particolarmente nella sua analisi delle figure artificiali legate a Pierleone Leoni da Spoleto, intimo del Ficino: pp. 236-237. Ma su Pierleone si leggerà ora M. Rotzoll, *Pierleone da Spoleto. Vita e opere di un medico del Rinascimento*, (Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'. Studi CLXXXVII), Olschki, Firenze 2000.

53. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, cit., p. 120 (il corsivo è nostro).

*occultis operibus naturae*⁵⁴ di Tommaso d'Aquino, con lo *Speculum astronomiae* e con Ruggero Bacone. E di Ruggero Bacone⁵⁵, con le sue sottili distinzioni tra incantesimi falsi e veri, tra magia naturale ed innaturale nel *De secretis operibus*⁵⁶, anche Ficino dovette avere conoscenza per prossimità di strategia, non solo indirettamente come sosteneva Clark⁵⁷, se 'Rogerius Bacco' viene da lui citato ripetutamente accanto ad 'Abubacher' ed 'Alchindus' nei margini di un famoso codice riccardiano su cui torneremo, nonché nel manoscritto Parigino greco 1816 di Plotino, studiato dal collega Christian Förstel.

In breve, laddove i domenicani avevano sempre sospettato gli ignari fabbricanti di immagini astronomiche di essere ingannati dal diavolo e dai suoi ministri, perfino quando credevano di praticare una magia naturale, Ficino e Pico, da dialettici esperti, agivano nel quadro di una causalità *sui generis* che solamente teologi altrettanto esperti avrebbero potuto distinguere dalle solite e *tritum in scholis* 'forme specifiche'. I due giungevano così a pensare per vie parallele che gli spiriti celesti dialogassero attraverso l'uso di immagini intrinsecamente affini alle loro dimore e nature celesti, per virtù inefabile di segni occulti.

Se il favore di cui gode la magia divinatoria presso Ficino e Pico è potuto sembrare in passato un allontanamento da forme di astrologia demoniaca popolari o barbare, raccolte nel *Picatrix* o nel *Liber Lunae* come volevano la Yates e prima di lei il Bezold e il Boll⁵⁸, capiamo oggi come un'inquietante concomitanza si riproponesse al-

54. Ed. Grant, *Medieval and Renaissance scholastic Conceptions of the Influence of the Celestial Region on the Terrestrial*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 17 (1987), pp. 1-23: 3-4.

55. G. Federici Vescovini, *L'astrologia tra magia, religione e scienza*, in 'Arti' e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni', Vallecchi, Firenze 1983, pp. 171-193: 187-188.

56. Ora in R. Bacone, *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*, a cura di F. Bottin, Rusconi, Milano 1990, pp. 210-215 (tradotto dalla *Epistola de secretis operibus artis et naturae et nullitate magiae*, in *Fratris Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London 1859).

57. Sappiamo anche dell'influenza implicita ma non meno profonda di Bacone sul *De Vita*: J. R. Clark, *Roger Bacon and the composition of Marsilio Ficino's De vita longa (De Vita, Book II)*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIX (1986), pp. 230-233: 232. Ma vedi *infra*.

58. F. Boll-C. Bezold, *Interpretazione e fede negli astri. Storia e carattere dell'astrologia*, a cura di M. Ghelardi, Sillabe, Livorno 1999 (Stuttgart 1996), p. 16.

trove, a più sofisticati livelli, tra 'signa', segni demonici, e 'voces non significativae', nomi indecifrabili, per cui la causalità naturale veniva ugualmente messa in crisi da una tecnica profetica che riportava in pieno nella dimensione dell'estasi e delle più alte sfere.

«Non ut causis, sed ut signis, non autem ut signis divinitus institutus sicut sunt sacramenta», ecco come, in un'altro passo della sua *Summa*, sull'arte notoria, Antonino stigmatizzava l'inspectio quarundam figurarum' insieme alla 'prolatio quorundam ignotorum verborum', cioè, se leggiamo bene, proprio quelle 'osservationi' e quelle 'orationi' di cui Ficino e con lui Pico si sarebbero un giorno resi colpevoli, tentando di congiungere la mente con Dio. Cosicché, accantonato il problema degli sconfinamenti del magico nel teurgico, certamente numerosi nell'ambiente fiorentino, giova insistere ora sulla valenza specifica dei 'segni' rispetto alle 'cause'.

Non esclusivamente per sfuggire alla antica superstizione popolare, alla 'old gibbering magic' (insisteva la Yates) in vista di una 'modern natural magic'⁵⁹ umanistica, elegante, musicale, ma per trovare una dottrina secreta dell'estasi profetica, Ficino e Pico s'inoltrarono l'uno e l'altro nei misteri teurgici. Onde le parole nascoste di tradizione egizia e caldaica per Marsilio, onde gli ineffabili suoni della lingua ebraica e dei 'shemot', dei nomi della Cabala per Giovanni Pico⁶⁰. Rileggendo allora il *De Mysteriis* di Giamblico letto e meditato dai due amici nello stesso codice, il Vallicelliano, F. 20, compare appunto, accanto alle tesi demonologiche del *De Abstinencia* porfiriano, questa illuminante definizione delle magiche parole, ignote e 'senza significato': «Porphyrus quaerit cur sacerdotes utantur nominibus quibusdam nihil significantibus ... Iamblichus respondet omnia eiusmodi nomina significare aliquid apud Deos». E quel modo di significare ineffabile, quel 'modum significandi ineffabilem' si svela unicamente ad un intelletto umano divinizzato, unito

59. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964, p. 80.

60. Al problema delle 'voces' in Ficino e Pico, e nella Cabala cristiana di Reuchlin, ho dedicato la comunicazione: *Ficino, Pico, Reuchlin and the 'voces': on polysemic Origins of the Christian Cabalah*, al V Internationaler Reuchlinkongress der Stadt Pforzheim (20-23 Juli 2000) *Christliche Kabbala Johannes Reuchlin geistesgeschichtliche Wirkung*, hrsg. W. Schmidt-Biggeman, Pforzheim (in corso di stampa). Per inquadrare storicamente l'uso dei 'shemot' in Pico, seguace di Abulafia, sono essenziali le pagine di M. Idel, *On Judaism, Jewish Mysticism and Magic*, in *Envisioning Magic*. A Princeton Seminar and Symposium, ed. by P. Schäfer and H. G. Kippenberg, Brill, Leiden-New York 1997, pp. 207-212.

agli dei, 'secundum intellectum diis unitum'⁶¹. Basta considerare adesso la celebre *conclusio magica* 21, dove Pico aveva detto: «Non significativae voces plus possunt in magia, quam significativae...» come pure la *conclusio* 20: «quaelibet vox virtutes habet in magia, in quantum Dei voce formatur»⁶², per vedere le tre citazioni confluire poiché le parole non significative sono intese dalla divinità per essere state formate dalla sua medesima voce divina. Fin dove ci conduce, allora, il parallelismo tra due tradizioni, l'ebraica e la egizia (oppure la caldaica) nella Firenze del tardo Quattrocento?

Praticare una sedicente magia *naturale* paradossalmente troppo ricca di segni *innaturali*, significava dunque in realtà: 1) sovvertire le cause universali, 2) sostituire con altri riti i sacramenti cristiani per mezzo di segni chiaramente pertinenti 'ad pacta cum daemonibus'. Significava innanzitutto, nel linguaggio teologico del tempo, 'operare extra unitatem Ecclesiae', fuori dalla 'civitas Dei', come i 'Magi Pharaonis', quei maghi di Faraone che 'faciebant miracula'⁶³. Non si spiegano altrimenti le ripetute condanne della magia ficiniana nei secoli successivi⁶⁴.

È su questo terreno che, oltre le tensioni tra magia naturale ed estasi cabalistica o tra psicanodia neoplatonica e psicanodia ebraica (come sostengono alcuni⁶⁵), la questione merita di essere affrontata per risalire alla deificazione ficiniana e alla mortale estasi pichiana.

61. Ficini, *Opera*, II, cit., p. 1902(= *De Mysteriorum*, VII, 1-4).

62. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, cit., pp. 118-120.

63. Sancti Antonini *Opera omnia*, cit., p. 739. Cosicché i nostri non potevano ignorare davvero gli avvertimenti dei teologi, ossia per citare sempre Antonino: «Si autem non videatur, quod illa [incantationes] possint naturaliter illos effectus causare, sed per adiunctionem aliquorum characterum, vel nominum ignotorum, vel alicuius vanae observantiae expectatur ille effectus, erit superstitiosum et illicitum».

64. Come dimostra la lettura strumentale di Mersenne acutamente recuperata dal collega C. Buccolini, *'Explicatio Ficini'. Intorno alla presenza di Marsilio Ficino nei testi di Mersenne*, «Accademia», 3 (2001), in preparazione.

65. Ricordiamo che per P. Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 39-40 e pp. 45-46, le tesi magiche e le tesi cabalistiche di Pico sono contraddittorie, come lo sono la magia naturale di Al-Kindi e la magia evocativa ebraica. Mentre una netta distinzione tra l'estasi neoplatonica e l'estasi ebraica, si sa, viene introdotta da I. P. Culianu, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, trad. M. Garin, Laterza, Bari 1989 (1986), p. 13: «Chiameremo di tipo greco questa psicanodia [attraverso le sette sfere] che troviamo presso gli gnostici e gli ermetici presso Numenio, Macrobio, Servio, Proclo, Dante, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola... Di contro a questa in ambiente giudaico ellenistico... si sviluppa l'altro tipo di ascen-

Prima ancora di arrivare alla distinzione tra due 'contractiones' e due 'vacationes', tra la separazione dell'anima dal corpo e quella del corpo dall'anima – considerata la più alta per la cessazione definitiva dello stato umano⁶⁶ –, conviene soffermarci su quella progressiva assimilazione dei 'nomina' e delle 'figurae' che riflette la compenetrazione crescente di magia, 'dicta Chaldeorum' e 'opus Cabalae'⁶⁷.

Lungo la traccia che lo portava da sempre a congiungere teologia e metafisica, *pietas* e *ratio*, il Ficino commentatore di Plotino ed esegeta dell'Uno non rinunciava mai nel medesimo tempo ai demoni, o meglio, ad una dottrina 'demonica' tanto nuova nel contesto della mistica quattrocentesca in cui la sua filosofia veniva inevitabilmente recepita, ed andrebbe oggi riletta. Pico da parte sua, spingendosi oltre nella grande gerarchia celeste ed oltre nell'ansia di rivelazioni sovrumane, poteva leggere fin dal 1485 nel *Commento al Pentateuco* del Recanati, e ripetere nella prima *Conclusione* secondo la dottrina segreta dei cabalisti, che l'arcangelo «Michele, quasi prete supremo, sacrifica le anime razionali» e cioè offre le menti contemplanti al fuoco divino⁶⁸. Volti com'erano l'uno e l'altro a mettere in pratica le loro letture di Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, Psello e dei Caldei, i nostri autori venivano condotti a ritagliarsi un percorso estatico inedito in molti punti della psicanodia antica e tradizionale. Questo almeno il predicatore del Duomo aveva visto e capito fin troppo bene.

La mistica d'amore, l'ebbrezza, il furore, – luoghi comuni della storiografia ficiniana e pichiana –, fanno dunque da schermo alla comprensione critica di operazioni mentali complesse, in cui l'entusiasmo, la mania socratica del *Fedro* sono, molto più di un delirio irrazionale, un'illuminazione lungamente inseguita attraverso tecniche verbali e figurali che poggiano su una struttura di poteri e di esseri intermedi, nascosti sotto nomi indecifrabili. Siamo in un campo

sione (chiamiamolo ebraico) attraverso tre o sette cieli che non sono mai cieli planetari».

66. Per esempio: M. Ficino, *De Vita I*, 4: *Three Books of Life*, cit., pp. 112-114 (= *Sulla Vita*, cit., pp. 103-104); G. Pico della Mirandola, *Commento*, III, 8, stanza 4, in *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno*, ed. E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 557-558.

67. Come si sa, è proprio il Pico ad affermare l'unione delle tre correnti; cfr. ad esempio, *Conclusiones nongentae*, cit., *conclusio magica* 15, p. 118.

68. Wirszubski, *Pico*, cit., p. 22.

dove l'ideale ellenistico del filosofo *daimonóleptos*, consapevolmente ricercato nei testi, prepara la via ad una rigenerazione graduale dell'individuo, basata sul culto dei demoni cosmici⁶⁹, rammentata anche da Psello⁷⁰. In questa prospettiva, forse, Ficino può scrivere nell'*Epitome* a Olimpiodoro sul *Fedone*, già nel 1482, che un demone muove l'intelligenza degli uomini: «Ducit autem eos daemon in bonis quidem intelligentiam movens»⁷¹, e ancora più tardi nel *De Vita* III, 23 che il demone della genitura deve accordarsi con la nostra attività intellettuale.

Lo stesso Psello precisa inoltre nei suoi *Commenti agli Oracoli*, ma non è cosa nuova, che i teurgici oltrepassano le soglie delle simpatie con i demoni inferiori e con l'anime delle stelle. Così come, per altre vie, non sarebbe affatto teurgia vera quella che limitasse i suoi richiami allo *spiritus mundi* inteso *naturaliter*. Sono, su questo, tutti d'accordo da Giamblico a Proclo; oseremo aggiungere fino al Ficino del *De Vita coelitus comparanda*, difficile da allineare sulle proposte del Walker e d'altri, ricordate dianzi, esclusive di ogni teurgia *stricto sensu*. Intanto si può cominciare col sospettare che l'irrazionalismo magico non spieghi sempre e definitivamente le alterne affermazioni e ritrattazioni del *De Vita*. Prudente più che irrazionale, il Ficino sa bene cosa deve e non deve spiegare. Ciò non muta i testi di riferimento della sua biblioteca magica. Nelle dottrine ivi presenti egli compie senz'altro una sua cernita oculata; guarda con ombre di sospetto al *Picatrix*, come sappiamo grazie all'umanista Michele Acciari, ma è storia vecchia. Ben altro si deve osservare di Sinesio, di Giamblico, di Zoroastro e dei suoi Maghi, citati, difesi e celebrati non appena se ne presenti l'occasione. Ora la ragion per cui si è tornato a parlare di solo naturalismo magico nel caso del *De Vita*, perderebbe credito qualora si volesse considerare con disamina attenta alcuni aspetti rimasti sfocati.

Allo stato delle nostre conoscenze, l'affermazione che le entità separate, oggetto di culto, siano diverse dell'anima del mondo, naturale e puramente *impersonale*, potrebbe fare dimenticare come Fi-

69. Si veda al riguardo la conclusione orfica *secundum opinionem propriam* 3: G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, cit., p. 120.

70. M. Psello, *Le opere dei demoni*, a cura di P. Pizzari, Sellerio, Palermo 1989, p. 66; *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington D.C. 1995, pp. 84-90.

71. Ficino, *Opera*, II, cit., p. 1394; ma vedere anche *In Plotinum, Opera*, cit., II, p. 1713, *quomodo daemon ducat animam ad iudicium et quod anima possunt ad sidera pervenire*.

cino rilegge ed ordina la dottrina dello *spiritus mundi*, centrale nel *De Vita* come in tutta la sua filosofia. A Plotino, alle ragioni seminali e alla *figura mundi* di *Enneadi*, IV, 3, 10-11, come sanno tutti, egli reca un doveroso tributo nel primo libro del *De Vita coelitus comparanda*⁷². L'intero passo, costruito intorno all'idea del 'déchomai', dell'attrazione-ricezione dell'*anima mundi* nelle figure, stende così le basi al problematico capitolo 19, sui talismani e sull'orologio astrologico. Si capisce finalmente come l'intero sistema magico-simpatico ficiniano non possa poggiare sulla sola ricezione di forze *impersonali* sparse nel cosmo, per approntare tecniche di ricezione *individuale*, di cattura personale degli influssi celesti, spirituali e demonici. Entrano in scena i caratteri, le figure, i nomi barbari, complementi teurgici indispensabili.

Alcuni di questi mezzi, ora chiamati 'illices', ora 'illecebrae', ora 'motacillae', ora 'pila'⁷³ nel latino di Ficino, rientrano tutti nel concetto di 'pignus' celeste, di pegno cosmico posseduto dal 'sapiens'. In Sinesio, nel *De somniis* tradotto intorno al 1488⁷⁴, ma forse prima, Marsilio ne trova varie definizioni e raramente caricate, a quanto ci risulta, di una valenza negativa tale da far parlare di pericolosa demonolatria⁷⁵. In questo, Pico lo segue da vicino. Ad un più attento esame la ripresa entusiastica, nel celebre *De hominis dignitate*, di espressioni molto vicine alla traduzione ficiniana di Sinesio, oltre a far propendere per una datazione precoce della medesima, il 1486,

72. A proposito di Plotino, del *De Vita* e di *Enneadi* IV, 3, 11 rimando alla sintesi, al solito penetrante ed esauriente, di S. Gentile, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, (Catalogo della Mostra di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana-Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam) a cura di S. Gentile e C. Gilly, Centro Di, Firenze 1999, scheda XXIX, pp. 105-107.

73. È merito del Copenhaver, *Iamblichus, Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic magic?*, in J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell Jr., *Supplementum Festivum. Studies in Honor of P.O. Kristeller*, Binghamton, New York 1987, pp. 442-455: 447-453, aver studiato la teurgia in contesto ficiniano. I. P. Culianu, *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVII (1981), pp. 360-408: pp. 397-399, aveva già avvicinato questi temi alla traduzione ficiniana di Sinesio (ripreso poi integralmente in *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 210-211, da usare comunque con cautela).

74. Per Sinesio mi limito a citare l'ottimo saggio, con bibliografia, di M. Y. Perrin, *Synésios de Cyrène, le sommeil et rêves dans l'Antiquité tardive*, «Accademia», 1 (1999), pp. 141-151, con una ristampa del testo latino e una scheda di A. Rabassini sulla traduzione di Ficino, pp. 153-159.

75. Copenhaver, *Iamblichus, Synesius*, cit., pp. 448-449.

riesce abbastanza indicativa dell'alta stima che circonda le 'illecebrae magorum'⁷⁶.

Da parte sua non solo Ficino non è portato a disapprovare le 'illices', ma le esalta proprio in margine al suo Sinesio, dove sembra a volte ansioso di precisarne la portata magica. Pochi esempi, desunti dal codice Riccardiano 76⁷⁷, basteranno per un breve ritratto del Ficino profeta e teurgo. Tutti quanti si collocano nella prima parte del *De somniis* in corrispondenza di due paragrafi, l'uno intitolato «Ea est mundi concordia»⁷⁸, l'altro «Phantasticus spiritus potest purior et impurior fieri»⁷⁹. Sono passi in cui Sinesio si appella all'armonia del mondo per spiegare la natura e l'azione delle 'magorum illices' (così traduce Ficino), ossia di quelle 'magôn iúggés' conosciute da Proclo e da Psello, già commentatori degli *Oracoli caldaici*. Narra dunque Sinesio che l'armoniosa machina del mondo funziona per concordia. Le 'illices' o 'motacillae'⁸⁰ dei Maghi tendono a garantire

76. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1986, p. 56: «Haec universi consensum, quem significantius Graeci sumpáttheian dicunt, introrsus perscrutatus rimata et mutuam naturarum cognitionem habens perspectam, nativas adhibens unicuique rei et suas illecebras, quae magorum iúggés nominantur, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum». Qualora si dovesse confermare l'influenza di Ficino su questo passo, verrebbe il sospetto che Pico avesse sotto gli occhi la traduzione del trattato sinesiano, nel ms. Riccardiano 76?, durante la stesura della sua *oratio*.

77. Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. Riccardiano 76: *Marsilio Ficino*, cit., pp. 55-57, nota 43. Le glosse ficiniane al *Peri enyphniôn* saranno compiutamente analizzate da Michel Y. Perrin, che ne ha annunciato lo studio nel corso del convegno di Firenze dedicato a Marsilio Ficino (1-3 ottobre 1999, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), di prossima pubblicazione. La presente trascrizione, da me eseguita sul ms. Riccardiano, si limita a pochi rilievi indispensabili tra molti altri, che l'amico Perrin, — a cui devo la preziosa segnalazione di Abubacher —, renderà noti. Ho sciolto, quando possibile, le numerose abbreviazioni. Ringrazio di cuore l'amico Sebastiano Gentile per la verifica finale dei passi citati.

78. Ms. Riccardiano 76, c. 131r (= Ficino, *Opera*, II, cit., p. 1969).

79. Ms. Riccardiano 76, c. 135r (= Ficino, *Opera*, II, cit., pp. 1971-1972).

80. La traduzione animale, materiale o immateriale del termine, in 'cutrettole', 'trottole', 'potenze noetiche', dipende dal contesto operativo e dall'uso linguistico (cfr. la nota coppia lessicale 'rhómbos/iúgx' nel secondo *Idillio* di Teocrito). Con la 'iúgx' gli autori designano indifferentemente a) l'uccello legato ad una ruota per le 'defixiones' amorose, b) la trottole d'oro e zaffiro per congiurare Ecate/l'anima del mondo, c) la potenza divina in movimento. Per le prime due accezioni, assai più antiche dei commenti sugli *Oracoli* in cui vige la *lectio* metafisica: A. Bernand, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris 1991, pp. 176-178; F. Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris 1994, pp. 204-205 e nota 9.

una parentela o 'cognatio mundana' (*consideratione vero dignum est, utrum huc tendant illices... magorum*). Il sapiente raccoglie dette affinità in un reticolo di convergenze universali (*iam vero sapiens est, qui mundanarum partium cognationem tenet*). Le 'illices' vi fungono da 'pignora', come pegni a garanzia delle cose assenti, destinati a vincolare le cose presenti per fascino sostitutivo (*trahit enim aliud per aliud, aliud praesentia tenens, velut pignora...procul absentium*). È qui che, a carta 165v, nel margine sinistro del testo greco 'kai sophós...' (= 'iam vero sapiens...' di carta 131r), Marsilio ha chiosato *propria manu*: «Illices et illicia magorum sunt tractus rerum mutui ex congruitate nature tum communius in universo tum proprie in quibusdam. Sicut enim alia significantur ab aliis ita alia alliciuntur ab aliis».

Chi voglia ora andare a rileggersi il primo capitolo del *De Vita coelitus comparanda*, capirà che tutto il passo sui 'magici allettamenti' di Zoroastro, si rifà a questa nota, ove sono sottintese le 'iuggés', comuni ai Maghi e a Zoroastro. Non solo. Le 'illices' in questione, ben lungi dall'essere bassi strumenti di demonolatria, vengono inserite tra le più alte forme di consonanza cosmica concepite dall'anima del mondo per se stessa (*sibi congruas ipsamet*). Esattamente quelle forme di cui Ficino leggeva in Sinesio che erano anche destinate all'uso del 'sapiens'. Ma come individualizzare vincoli tanto universali? Va ricordato che il 'pignus', la garanzia simpatica, è forma specifica oltre che archetipo: «tum in universo... tum in quibusdam». Per fortuna Ficino ha consegnato ad una seconda nota, molto più breve, cosa intendesse per «pignus... in quibusdam».

Soffermandosi questa volta sul paragrafo in cui Sinesio spiega che, a purificare lo 'spiritus' dell'uomo, giovano penitenze e opere della volontà, Marsilio notava come tale 'spiritus' individuale necessitasse di un 'pegno di reconciliazione'⁸¹ per reintegrare l'armonia superiore dell'anima cosmica. Nel caso contrario le punizioni del destino recavano la purgazione dell'anima. Volendo chiarire a se stesso la natura di tale 'pignus reconciliationis', il nostro si è segnato a margine della carta 135r: «vel figura (?) et character». La natura demonica di questa definizione non sfuggirà, penso, a nessuno. Intanto la mente corre a *De Vita*, III, 13, dove i 'caratteri delle cose celesti' vengono incisi sulla 'magôn iugx', sulla sfera o trottola di Ecate, in una delle possibili versioni dei 'pignora' o 'illicia' sine-

81. «Quippe cum maximum reconciliationis pignus ei desit», Ficino, *Opera*, II, cit., p. 1972.

siani. Pare ormai fuor di dubbio che Ficino avesse chiarissime le due facce della teurgia caldaica esposta da Sinesio, quella cosmica e quella individuale, con i loro rispettivi 'characteres'. Di doppio uso perché di doppia natura, immateriale e materiale, i 'characteres' sono superiori ed inferiori. O meglio, per rimanere fedeli alla metafora sinesiana, i caratteri di quaggiù, consoni come corde di lira con quelli di lassù, entrano in partecipazione con la circolazione immateriale dell'*anima mundi*, o ancora nel *De Vita* col mondo formale di Ecate, animato da pure potenze in atto. Componenti di un medesimo meccanismo cosmico, la loro 'congruentia' o proporzione sembra perfetta, diremmo noi con qualche ragione, come gli ingranaggi di un orologio. La loro 'cognatio' altrettanto.

Non è detto che nella rilettura della teurgia caldaica Ficino non si giovasse di fonti collaterali, arabe ed ebraiche, tali da ampliare la sua comprensione di Sinesio. Almeno è l'impressione che deriva da una lunga glossa, di mano questa volta di Luca Fabiani⁸², in margine al paragrafo sinesiano «Phantasia perspicacior quam sensus exterior», a carta 133v, dove un rilievo di spicco vien dato di nuovo alla purificazione dell'anima. Si evincerebbe da questi *marginalia* che le condizioni ottimali per restaurare le qualità celesti ed aeree del 'corpo spirituale' richiedano esercizi di purificazione pneumatica. Lo vuole la composizione stessa dello 'spiritus phantasticus'. Lo esige la sua natura celeste:

Spiritus curant [*sopra purificant espunto*] medici defecando illuminando congregando dilatando alterando fovendo augendo. Abubacher dicit sicut ex aliis rebus sic et magis e celo propagari substantiam celestem, ubi natura celesti quasi modo est preparata⁸³.

Le riflessioni sulle 'illices' e sul 'pignus reconciliationis' teste ricordate, vanno indubbiamente inquadrare all'interno di una vasta me-

82. La nota inizia con queste parole: «Triplex nota spirituale corpus in nobis: celeste aereum [*una s finale corretta in m*] sanguineum [*una s finale corr. in m*], primum est uniforme, secundum biforme: conflatur nam ex ignea et aerea qualitate. Tertium quadriforme quamvis in eo prevaleat ignis et aer». Il che contraddice, almeno formalmente più che in sostanza, l'affermazione di R. Klein, *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris 1970, p. 36: «Proclus par exemple (*suivi par Ficin*) a distingué deux enveloppes différentes. Parfois l'esprit est igné ou aérien au lieu d'être de nature astrale, éthérée» (corsivo nostro).

83. Ms. Riccardiano 76, c. 133v.

ditazione intorno alla sostanza celeste, unica in grado di offrire, per propagazione, una continuità ontologica alle operazioni teurgiche. Incomincia a farsi luce il disegno di armonia *universale* sviluppato dal *De Vita coelitus comparanda*. Quel disegno nasce sul terreno d'incontro tra 'fuggés' e 'pneuma'. Punto di saldatura sicuro, quel finora non meglio definito 'Abubacher' che, in una mia prossima pubblicazione, ho proposto di identificare con Ibn Tufayl (†1185), il celebre autore arabo del racconto *Hayy ibn Yaqzan*⁸⁴, al centro delle preoccupazioni di Alemanno e di Pico.

Fermo restando che giungiamo allora all'apice della collaborazione tra Pico e Marsilio, chini sullo stesso codice riccardiano pieno di rivelazioni e di mistagogie pagane (a cominciare dall'*Oratio* al Sole di Giuliano imperatore)⁸⁵, un confronto incrociato con l'*Hay ha 'Olamim* e i *Liqqutim* di Yohanan Alemanno saprà dirci in futuro dove Ficino attinse le sue sorprendenti informazioni sulla 'filosofia orientale' d'Ibn Tufayl. Intanto la notizia non comune di una convergenza tra mistica musulmana, teurgia caldaica e fonti ebraiche è venuta qui alla luce. Lascia intuire che una filiazione araba, diversa da Avicenna e a lui posteriore, venne acquisita da Marsilio presso un cabalista, intimo di Pico, tra gli strumenti interpretativi dello 'spiritus phantasticus' sinesiano.

La diversità delle tradizioni profetiche, greco-egizia in Ficino, finalmente ebraica in Pico, non fanno paradossalmente che rafforzare un sentimento di forte concorrenza man mano che le dottrine estatiche si colorano di tonalità neoplatoniche, ermetiche, cabalistiche tra il 1485 e la fine degli anni 1490. D'altronde un importante punto d'incontro fra la teologia caldaica, cara al Ficino e la mistica abulafiana, cara al Pico, verrà determinato dall'esasperazione estatica dei segni, a scapito dei prodigi magici di secondo ordine, la-

84. L'identificazione viene proposta in S. Toussaint, *Orphic Magic or Oriental Philosophy and Jewish Astrology? Ficino, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, «Accademia», 2 (2000), in corso di stampa.

85. A. Calciolari, *Pico tra le postille di Ficino a Giuliano l'Apostata. Ricerche sul Commento al Salmo XVIII del Mirandolano*, «Studi e problemi di critica testuale», LIII (1996), pp. 39-73.

sciati con disprezzo agli stregoni⁸⁶, vittime di cattivi demoni inferiori⁸⁷.

Dunque salire questa scala fino ad un'estasi che per Ficino è tutta solare, per Pico tutta tenebrosa, – fiammeggiante ascensione di Zo-roastro per l'uno, caliginoso segreto del Padre per l'altro –, non è possibile senza guide interiori, segni e figure. Si pensi solo all'intimità filosofica di Socrate con il proprio demone personale, studiato dal giovane Ficino che medita il *De Deo Socratis*, appena ventenne. O si pensi al famoso 'angelus divinitatis' Metatron del *Commento* di Pico, ispirato a Enoch⁸⁸, nelle cui sembianze l'uomo, morto di estasi intellettuale, si trasforma angelicamente⁸⁹. Sempre all'origine del contatto divino, del 'ratto intellettuale' o della 'mors osculi' che significa 'separationem animae a corpore', per dirla col Pico della seconda tesi cabalistica *secundum opinionem propriam*, troviamo un'operazione teurgica sui segni mistici, tra meditazione angelica e 'ars combinandi'.

Nel periodo in cui Marsilio intendeva sviluppare la dottrina dei *charaktères*, cioè dei segni demiurgici incisi nell'animo umano, conformi ad evocazioni profetiche e luminose⁹⁰, Pico s'inoltrava nei procedimenti mentali della dottrina cabalistica di Abulafia (conosciuta anche nel codice Vaticano Ebraico 190 attraverso il *De Secretis Legis* e soprattutto la *Summa Brevis Cabalae*) secondo la quale i nomi primordiali 'characteres seu sigilla'⁹¹ sono iscritti seminalmente nell'anima dei profeti, per cui l'intelletto supremo agisce attraverso precisi segnali linguistici⁹².

Percorrendo una via di liberazione mentale paragonabile, questa

86. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, rep. par M. Tardieu, Études augustinienes, Paris 1978, (le Caire 1956), pp. 255-257.

87. Si pensi al famoso passo pichiano sull'angelo del male Azazel (*conclusio cabalistica secundum opinionem propriam* 13): Wirszubski, *Pico*, cit., p. 159.

88. Su Enoch e la letteratura enochica, da vedere: *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, traduit, introduit et annoté par C. Mopsik, suivi de 'Hénoch c'est Métraton', par M. Idel, Verdier, Paris 1989.

89. Wirszubski, *Pico*, cit., p. 200.

90. H. Lewy, *Chaldean Oracles*, cit., p. 253.

91. Wirszubski, *Pico*, cit., p. 134.

92. M. Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: a Linguistic Turn*, in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism* (proceedings of the International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1994) ed. by A. L. Ivry, E. R. Wolfson, A. Arkush, Harwood Academic Publishers, OPA Amsterdam 1998, p.

volta alla tipica religiosità degli *Oracoli*⁹³, Ficino compiva un'operazione indubbiamente audace (che non escludeva, come vedremo, la circostanza straordinaria di un talismano automatico). Egli, sempre in cerca di continuità metafisica tra Plotino e Proclo intorno ad un dato ontologico che sappiamo per lo meno aporetico, l'incontro dell'anima con il supremo intelletto, scorgeva nella teurgia una via riservata ai 'sapientes'. Se accoglieva certamente dallo Pseudo-Dionigi una risposta teurgica discorsiva ancorché 'apofatica' (dacché il Primo principio rimane inesprimibile silenzio), trovava pure una risposta non-discorsiva nelle pratiche estatiche. In varie fasi del suo pensiero Ficino aveva sfiorato il problema, non ultimo a proposito del *Parmenide*, il cui commento costituiva un punto di attrito notevole tra Proclo e Plotino⁹⁴. Trattandosi di teurgia, rimanevano chiarissime le sue scelte e preferenze: di Proclo verranno tradotti gli *excerpta* sull'*Alcibiade* e il frammento del *Peri tès kath'Hèllenas hieratikès téchnes*, ossia precisamente quanto v'è conservato dei commenti procliani agli *Oracoli*. Di sicuro le due prospettive non vanno mai disgiunte nel quadro del neoplatonismo ficiniano e dei suoi stretti legami con la Cabala cristiana⁹⁵.

Paradossalmente, da un contesto così mosso, emerge il nesso profondo che collega un'opera ficiniana all'altra, che connette i segni divini dell'anima, l'evocazione del demone personale, l'ascesa celeste e la teologia solare, in una catena culminante nell'edizione al-

305; Id., *À la recherche de la langue originelle: le témoignage du nourrisson*, «Revue de l'Histoire des Religions», 213-4 (1996), pp. 423-432.

93. È l'«elevazione ieratica che culmina nell'unione mistica dell'anima separata con il divino raggio di luce», H. Lewy, *Chaldean Oracles*, cit., p. 260 (nostra traduzione).

94. J. Bussanich, *Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», VIII (1997), pp. 191-209: 208-209, mette bene in chiaro le alternative, e propende per la prossimità non-discorsiva dei due pensatori. Ma per il tema dell'estasi caldaica in Proclo sono sempre valide le pagine di J. A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, IV *Le dieu inconnu et la gnose*, Les Belles Lettres, Paris 1990, (Gabalda 1950), pp. 272-273.

95. Si noti ad esempio la circolazione del *Commento* di Proclo sull'*Alcibiade*, tradotto dal Ficino, nell'ambiente di Reuchlin: T. Leinkauf, *Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus*, in *Reuchlin und Italien* (Pforzheimer Reuchlinschriften, Band 7), hrsg. von G. Dörner, Thorbecke Verlag, Stuttgart 1999, p. 125, nota 63.

dina del 1497. Con i due frammenti di Proclo⁹⁶ tocchiamo un punto d'arrivo. Riesce per giunta impressionante vedere il primo accenno confuso alla figura dell'anima umana, ovvero al 'semi-cerchio', nel *Di dio et anima* del 1458, quasi a delineare una coerenza filosofica che porta il Ficino verso i caratteri eternamente incisi nella *mens*, in vista di una ritrovata 'congruentia' celeste.

Su di un altro registro, e più avanti nel tempo, alla fine del *De Sole*, quando tornerà a parlare di Socrate, del suo amore del Sole e dello stato di concentrazione metafisica, quasi di ipnosi estatica in cui sprofondava il maestro di Platone, insensibile a tutto fuorché alla luce soprasensibile della divinità, Marsilio non esiterà a dare questa spiegazione: il demone familiare di Socrate era solare, segnato fin dalla nascita dal dio del Sole, Febo. Cosicché «i Platonici indotti da simili segni diranno che Socrate ispirato fin dalla fanciullezza da un demone febeo, aveva l'abitudine di venerare soprattutto il Sole»⁹⁷. Come a dire che Socrate 'inconniventibus oculis', lo sguardo fisso in una estatica osservazione celeste (dove cogliamo profonde affinità con Giuliano imperatore), incarnava allora il più alto grado mistico concesso ad un essere vivente sulla Terra. Il sole e l'*anima mundi* coincidevano, per il gioco delle proporzioni cosmiche⁹⁸, con le signature stesse dell'anima platonica.

Siamo giunti così sull'altra sponda del saturnismo pittoresco, al quale veniva in passato ricondotto se non ridotto il magismo ficiniano. La superstizione malsana, la malattia della fantasia, l'astrazione ossessiva e la 'contractio' demente (di cui Bruno fu anche un potente divulgatore), retrocedono davanti a nuovi indirizzi di ricerca. Essi puntano tutti verso una tecnica di evocazioni celesti. Alcuni indizi aiutano a farsi un'idea dei rituali concepiti da Marsilio. Scegliamo di chiudere con la figura del mondo inserita dallo stesso Ficino nel *De Vita*, III, 19, ovvero con il famoso orologio planetario di Lorenzo della Volpaia. Si tratta di un vero talismano automatico,

96. Ficino, *Opera*, II, cit., pp. 1908-1929; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, London 1958, pp. 36 e ss.

97. M. Ficino, *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999, p. 213 (già in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, p. 1007). Si veda inoltre A. Rabassini, *La concezione del Sole secondo M. Ficino. Note sul Liber de Sole*, «Momus», 7-8 (1997), pp. 115-133.

98. Per la nuova concezione ficiniana dell'astrologia: G. Federici Vescovini, *Marsilio Ficino e lo spirito celeste*, «Annali della Fondazione Ugo Spirito», V (1993), pp. 84-88.

autentico esempio di magia artificiale e scientifica⁹⁹ concepita per l'interiorizzazione di un modello cosmico, armonico e temperato, che rientra, come si sa, nei temi dominanti del pensiero ficiniano. Esso riassume in verità tre aspetti di una nuova teurgia: 1) la fabbricazione di una statua dell'universo (non più di *un* singolo demone planetario) in armonia con la rotazione dello *spiritus mundi*, 2) la manipolazione della figura universale a scopi profetici in corrispondenza con *tutte* le rivoluzioni planetarie, 3) l'innalzamento dell'individuo ad una contemplazione macrocosmica estatica, dacché Ficino riteneva possibile una risalita dell'anima dal suo centro 'terrestre' oltre la sfera suprema di Saturno, fino al *primum mobile*, strumento dell'anima del mondo.

In questo senso è forse esemplare per quei tempi la critica di uno dei cabalisti più vicini al Pico, ovvero di Yohanan Alemanno, ancora lui, nel suo *Shaar ha-Heshek*, dove parla in difesa degli studiosi maghi contro quelli che dicono: «dobbiamo accedere alla saggezza e alla unione intellettuale soltanto per mezzo della speculazione razionale ... e non per azioni magiche, costruzioni artificiali ... tutte cose senza fondamento agli occhi dei filosofi»¹⁰⁰.

Tale enfasi non esigeva più di distinguere, come ai tempi di Ruggero Bacon (lettore del *Liber secreti secretorum*¹⁰¹), tra stregoni superstiziosi e savi sperimentatori, poiché a Firenze il vecchio dibattito medioevale sull'«apprehensio» delle cause occulte aveva fatto posto, negli ambienti ermetici più colti, a ben altri ideali di filosofia estatica.

99. Per una bibliografia e uno studio aggiornato sull'orologio di Della Volpaia e Ficino, mi permetto di rinviare per ora al mio *Ficino, Archimedes, Mercurius and the Celestial Arts*, in *Marsilio Ficino, his sources, his circle, his legacy* (International Conference, London 25-26 June 1999) ed. by M. J. B. Allen and V. Rees, Brill, Leiden 2001, in corso di stampa, nonché al mio *Un orologio per il De Vita*, negli atti del convegno fiorentino su Marsilio Ficino (1-3 ottobre 1999) di prossima pubblicazione presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.

100. M. Idel, *Magic Temples and Cities in the Middle Ages and the Renaissance*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», III (1981-1982), p. 187.

101. R. Bacon, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, V, ed. R. Steele, Oxford 1920, pp. 157-159.

EUGENIO CANONE

IL FANCIULLO E LA FENICE
L'ETERNA ESSENZA UMANA E GLI INNUMERABILI INDIVIDUI
SECONDO BRUNO

SUMMARY

Referring back to the Aristotelian tradition, Bruno considers matter as the *principium individuationis*. In this context of enquiry, it is possible also to claim a precise link with the thought of Avveroes, who was critical with respect to the solution put forward by Avicenna. In this paper, the theme of the individual in Bruno's philosophy is examined in the light of crucial developments which lead from the *De la causa* to the *Spaccio*, and from there to the *Furori*. In this latter work, referring back also to the *Sigillus sigillorum*, Bruno outlines his concept of the faculties of the soul. In general, in the two principal «moral dialogues» the problem of the individual is considered in the light of human activity – such as the building of civilisations through work, care and study on the part of innumerable individuals – as well as at the level of a radical interior conflict which involves the whole individual, or person. By considering the meaning of our *appetitus naturalis* for the infinite, Bruno uses the figure of the «frenzied hero» in an attempt to throw new light on the problem of the eternal essence of humanity with respect to the «innumerable individuals».



L'immagine evocata dal titolo di questa relazione rimanda a un emblema descritto negli *Eroici furori*. La figura simbolica, accompagnata da un motto e da una dichiarazione in versi, viene presentata nel dialogo quinto della prima parte dell'opera; un'opera – sia detto di passaggio – che rimane tra le più ardue di Bruno, il quale significativamente vi allude con l'immagine del «tetto» dell'edificio della nolana filosofia¹. Nella sua inclinazione fortemente metaforica, il 'tetto' vorrebbe offrire un asilo sicuro alla tormentata anima dell'uomo, facendogli intravedere un infinito paesaggio mentale che si estende in analogia di quello naturale.

Nei *Furori* la riflessione sull'individualità dell'anima, collegandosi anche a tematiche delineate nel *De la causa, principio et uno* e nello

1. Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di E. Canone, Milano 2000, pp. 11, 190; BOeuC VI 17, 315.

*Spaccio de la bestia trionfante*², si sviluppa – con costanti allusioni autobiografiche³ – nella prospettiva di una tensione dell'individuo umano tra due poli, in rapporto al motivo del duplice orizzonte dell'anima⁴. Al di là dei richiami alla tradizione platonica (per le formule e le immagini utilizzate, che vengono piegate a nuovi significati), è da tener presente che il peculiare dualismo bruniano, sul piano ontologico, rinvia al 'seno' e al 'dorso' della materia, essendo per Bruno l'anima o forma sostanziale un principio che agisce all'interno della materia infinita, ad essa connessa – tuttavia come «in-esistente» e non inerente, sottolinea Bruno⁵. Uno scenario che si complica con il riconoscimento della sfera spirituale e simbolica dell'attività umana, capace di «formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno»⁶.

Riguardo all'impresa descritta nei *Furori* – un fanciullo tra le fiamme e una fenice che vola –, tralasciando per il momento quest'ultima con la sua pregnante simbologia di animale unico che, bruciando, costantemente rinasce, è opportuno rilevare come la figura del fanciullo sia ricorrente nei testi di Bruno, anche se con sfumature diverse. Spesso il *puer* indica, con riferimento diretto o anche traslato all'infanzia, una condizione di ignoranza, con connotati non necessariamente negativi: uno stato affettivo e una visione della realtà fortemente condizionati dai sensi e dalla fantasia. È frequente negli scritti bruniani il motivo dell'ingannevole percezione visiva di oggetti in lontananza, una percezione che coinvolge sempre l'*affectus* e la *dispositio* del soggetto, in relazione al punto di vista,

2. La riflessione etico-gnoseologica dei *Furori* si collega all'ontologia-cosmologia del *De la causa*, ripresa nel *De l'infinito* e nello *Spaccio*, in particolare per le implicazioni del concetto di anima come «causa formale universale» e «causa formale particolare».

3. Va sottolineato che se l'elemento autobiografico ha una portata decisiva nell'opera di Bruno, questo avviene mediante una trasfigurazione; non nel senso di una distorsione, ma con uno slittamento di grado, per cui l'esperienza personale viene ad assumere un carattere esemplare nella prospettiva filosofica della vicissitudine. In tal senso, i *Furori* rappresentano il coronamento del 'messaggio' annunciato nella *Cena de le Ceneri*.

4. Cfr. *Furori*, BOeuC VII 189; vd. anche *Spaccio*, BOeuC V 425.

5. Cfr. *Causa*, BOeuC III 147. La forma sostanziale esiste all'interno della materia, ma in alcun modo si mescola ad essa. Il termine scolastico 'inexistens' ricorre in vari scritti latini di Bruno.

6. *Spaccio*, BOeuC V 341.

alla collocazione spazio-temporale⁷. Anche se da Bruno viene pienamente riconosciuta la legittimità di una certezza a livello dei sensi (come certezza animale), che ha sempre di mira uno stato presente e un appagamento immediato⁸ – il senso non inganna, né si inganna, se rimane nella propria legittima sfera di giurisdizione, in cui risulta del tutto valida «la sua legge»⁹ –, si rimarca nondimeno l'inadeguatezza di tale conoscenza nell'ambito della scienza, la quale si basa su un sapere razionale-intellettuale che comporta un'astrazione rispetto ai dati sensoriali e aspira sempre a «cosa incorporea», la verità¹⁰.

La figura del *puer* negli *Eroici furori* si riferisce a quel particolare supposito che è il «furioso composto»¹¹, come individuo composto che sente drammaticamente la trascendenza del «principio individuo»¹², e che pertanto si dibatte in un radicale conflitto interiore: «il fanciullo ignudo – scrive Bruno – come semplice, puro et esposto a tutti gli accidenti di natura e di fortuna»¹³. Sotto l'immagine del *puer* inerme si rivela l'individuo come anima (anche come demone) che, nelle vesti di Atteone, così come nello *Spaccio* è considerato *sub specie Iovis*, viene a trovarsi nella «fluttuante materia»¹⁴. Ritorneremo in seguito sull'emblema presentato nei *Furori* e su alcune sue implicazioni.

7. Cfr. in particolare *De immenso*, BOL I,1 313-316.

8. Uno stato di appagamento e di felicità dell'individuo che, tenuto conto della variabile e incerta condizione di ogni 'individuo composto', sarebbe una «specie di pazzia» (cfr. BOeuC VII 99).

9. È quanto viene sottolineato con forza nel quarto dialogo della prima parte degli *Eroici furori*: «Perché l'intelletto s'impaccia di donar legge al senso e privarlo de suoi cibi? e questo per il contrario resiste a quello, volendo vivere secondo gli proprii e non secondo l'altrui statuti? ... Non è armonia e concordia dove è unità, dove un essere vuol assorbir tutto l'essere; ma dove è ordine et analogia di cose diverse; dove ogni cosa serva la sua natura. Pascasi dunque il senso secondo la sua legge de cose sensibili, la carne serva alla legge de la carne, il spirito alla legge del spirito, la ragione a la legge de la ragione: non si confondano, non si conturbino» (BOeuC VII 183-185). Cfr. anche *De minimo*, BOL I,III 194: «Quibus rite perspectis facillimum erit colligere, non ullum esse qui fallat fallaturve sensum; quandoquidem semper de proprio obiecto pro suo modulo, qui propria, vera et unica est mensura, diiudicat».

10. Cfr. BOeuC VII 385.

11. BOeuC VII 27.

12. Riprendo l'espressione da *Causa*, BOeuC III 293.

13. BOeuC VII 213.

14. BOeuC VI 29.

Per inquadrare la dottrina bruniana dell'individuo è opportuno richiamarsi alla concezione dell'anima del mondo come 'individua'; sostanza individua che assume i caratteri propri dell'ente, «indivisibile e semplicissimo»¹⁵, una concezione delineata fondamentalmente nel *De la causa*¹⁶. Il concetto chiave dell'opera è quello di sostanza presupposta alla «contrazione a l'essere corporea e non essere corporea», come «cosa terza»: una «cosa indistinta» quale «ragione comune» al «soggetto della sensibilità» e al «soggetto della intelligibilità», quindi un «soggetto de l'uno e l'altro contrario»¹⁷. Si tratta del concetto di ente come Uno-molteplice, che si pone in parallelo a quello di universo: «uno ente impartibile e fuor di qualsivoglia dimensione»¹⁸, che tuttavia è «multimodo e multiforme e multifigurato»¹⁹. L'assunto – che Bruno svilupperà poi in una precisa prospettiva monadologica e atomistica – è che «nella moltitudine è l'unità, e ne l'unità è la moltitudine», per cui l'ente è sì multimodo ma come «moltiunico»²⁰. Un ente che, sottolinea Bruno, «è talmente materia che non è materia; è talmente anima, che non è anima: perché è il tutto indifferentemente»²¹. La monade indeterminata, l'Uno indistinto o unità superessenziale²² rimane immobile, pur abbracciando le sostanze corporea e incorporea, le quali costituiscono – in uno spazio e in un tempo infiniti – l'infinità delle cose dell'universo, sempre integrate in determinati sistemi di unione/relazione, le cui peculiarità, come specie, caratterizzano tutte le innumerevoli nature particolari afferenti al sistema. Trattandosi di una concezione ontologico-fisica dell'ente che va di pari passo con una concezione cosmologica, il riferimento è evidentemente all'infinità dei corpi celesti organizzati in una pluralità di strutture: sistemi planetari/sinodi quali insiemi organici di elementi/qualità costanti nell'universo e che si differenziano in base alla configurazione che assumono nel loro sviluppo nel tempo. Del resto, la riflessione bruniana su individui e sistemi di appartenenza si estende anche ad al-

15. *Causa*, BOeuC III 287. Sul concetto bruniano di anima cfr. E. Canone, *Fenomenologie dell'anima*, in MMI, pp. XIII-XXXIX.

16. Ripresa poi nella *Lampas triginta statuarum* e nel *De triplici minimo*, nonché in altre opere bruniane.

17. Cfr. in particolare BOeuC III 21-23, 183, 215, 233-235, 237, 243.

18. BOeuC III 237.

19. BOeuC III 281.

20. BOeuC III 27.

21. BOeuC III 273.

22. Cfr. *Furori*, BOeuC VII 359.

tri ambiti, ad esempio quello antropologico, con il riconoscimento della legittimità di diversi modi di essere e di comportamento, sulla base di specifiche tradizioni culturali e religiose.

Quello che qui ci interessa rilevare è una distinzione da Bruno sempre riproposta, pur con alcune variazioni. Nel *De la causa*, ad esempio, come «differenza tra la causa formale universale, la quale è una anima per cui l'universo infinito (come infinito) non è uno animale positiva, ma negativamente, e la causa formale particolare moltiplicabile e moltiplicata in infinito; la quale quanto è in un soggetto più generale e superiore²³, tanto è più perfetta²⁴. Nel *De l'infinito, universo e mondi*, come «doi principii attivi di moto: l'uno finito, secondo la ragione del finito soggetto, e questo muove in tempo; l'altro infinito, secondo la ragione dell'anima del mondo, ovvero della divinità, che è come anima de l'anima, la quale è tutta in tutto e fa esser l'anima tutta in tutto; e questo muove in istante»²⁵. Nello *Spaccio*, come distinzione tra «efficiente universale» ed «efficiente particolare, prossimo e naturale»²⁶, cioè tra un intelletto divino che «è tutto» e un intelletto mondano che «fa tutto»²⁷. Un'ambivalenza tra essenza propria ed essenza divina che si riflette in ogni individuo: dagli «innumerabili individui» che sono gli «innumerabili mondi»²⁸ – individui perfetti ed «eccellentissimi numi» che sarebbero nell'ordine delle «menti seconde» o «seconde intelligenze»²⁹ –, agli individui della specie umana³⁰, essendo «l'essenza divina, che è tutta in tutto... più intrinseca alle cose che la essenza propria de quelle, perché è la essenza de le essenzie, vita de le vite,

23. Gli astri.

24. BOeuC III 13.

25. BOeuC IV 103. Cfr. anche quanto si legge a p. 101 dello stesso testo: «il primo principio non è quello che muove; ma quieto et immobile dà il posser muoversi a infiniti et innumerabili mondi, grandi e piccoli animali posti nell'amplissima reggione de l'universo, de quali ciascuno secondo la condizione della propria virtù ha la ragione di mobilità, motività et altri accidenti».

26. BOeuC V 169; una intelligenza come «principio naturale e prossimo» (*Cabala*, BOeuC VI 101). Cfr. *Camoer. acrot.*, BOL I,1 180-181.

27. *Causa*, BOeuC III 117.

28. «Grandi animali», «animali intellettuali» che «denno esser stimati in gran comparazione più divini» (cfr. *Cena*, BOeuC II 15; *Causa*, BOeuC III 13; *Infinito*, BOeuC IV 77).

29. Cfr. *Cena*, BOeuC II 247; *Causa*, BOeuC III 109; *Cabala*, BOeuC VI 27; *Furori*, BOeuC VII 341.

30. Cfr. *Furori*, BOeuC VII 231.

anima de le anime»³¹. È il *deus in rebus*³², da intendersi qui propriamente come anima universale e non come anima dei singoli astri, cui si riferiscono invece le specie e, mediatamente, gli individui riguardo alle loro particolarità³³. Pur essendo la sostanza dell'anima semplice e indivisibile, l'anima – operando ogni volta in determinati composti «con ragioni proprie et appropriate a ciascuno» – si manifesta in innumerevoli volti: «secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti»³⁴; e questo vale fondamentalmente per l'anima dei corpi celesti³⁵. Pertanto un'unica anima universale, l'essenza come «inaccessibile volto divino», si manifesta in un infinito simulacro – l'universo come infinità di mondi – «per la ragione de innumerabili gradi di perfezione che denno esplicare la eccellenza divina incorporea per modo corporeo»³⁶. Per essere

31. *Infinito*, BOeuC IV 101.

32. Anche come spirito, non nel senso di causa formale particolare e «principio naturale e prossimo», cui pure si collega il termine, ma come anima o forma universale che è in relazione con il pneuma quale principio cosmico: «perché spirito si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna cotal porzione in sé, che non inanimi» (*Causa*, BOeuC III 133). Bruno tiene sempre a sottolineare che non bisogna intendere tale *deus in rebus* come contenuto localmente nei corpi: «l'anima non è nel corpo localmente, ma come forma intrinseca e formatore estrinseco; come quella che fa gli membri, e figura il composto da dentro e da fuori (*Furori*, BOeuC VII 139). In quanto «principio formale costitutivo de l'universo», si può dire che l'anima del mondo contenga i corpi più che essere da essi contenuta: «la mente, il spirito, l'anima, la vita che penetra tutto, è in tutto, e move tutta la materia, empie il gremio di quella, e la sopravanza più tosto che da quella è sopravanzata: atteso che la sustanza spirituale dalla materiale non può essere superata, ma più tosto la viene a contenere» (BOeuC III 135-137).

33. Cfr. *Causa*, BOeuC III 299. È chiaro che si fa riferimento al piano di una 'essenza propria', come natura propria che si sviluppa nel tempo in rapporto a un elemento dominante e non esclusivo della composizione, rispetto alla distinzione fondamentale tra Soli e Terre all'interno di ogni sistema planetario (si tenga sempre conto del principio dell'*omnia in omnibus*).

34. *Spaccio*, BOeuC V 423.

35. Le 'ragioni proprie' non riguardano quindi l'essenza eterna e immutabile, ma gli innumerabili modi dell'anima secondo diversi gradi di perfezione, cioè tenendo conto della distinzione – già ricordata – tra individui perfetti, che sono gli astri, e individui quali innumerevoli nature particolari che 'vivono' nel dorso dei mondi. Nella prospettiva della sostanza una e infinita, particolarità, caratteri e qualità non hanno alcuna realtà in quanto tali. D'altronde, quando si dice che le anime-intelligenze degli astri sono essenzialmente uniche nella specie, ciò equivale a dire che la natura più profonda dei corpi celesti è omogenea, così come sono omogenei gli elementi materiali che li costituiscono.

36. *Infinito*, BOeuC IV 77.

chiari su questo punto: così come nel *De la causa* si afferma che l'«unità assoluta» è «senza specie alcuna»³⁷, e nei *Furori* che «nella semplicità della divina essenza è tutto totalmente»³⁸, nella *Cabala del cavallo pegaseo* si sottolinea come «nel geno della materia spirituale» sia «indifferente l'anima asinina da l'umana»; cioè che la sostanza e l'essenza dell'anima è unica, in specie e genere, per «qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima»³⁹; nella prima mente l'idea della specie asinina coinciderebbe con quella della specie umana⁴⁰. Una posizione che comporta conseguenze notevoli in merito all'idea di creazione e di mondo archetipo, chiamando in causa la funzione di una divinità intermedia quale causa efficiente – Bruno si rifà per certi aspetti al concetto platonico del demiurgo e per altri alla dottrina procliana delle enadi. Con il passaggio da un cosmo noetico all'universo fisico infinito, si darebbe una pluralità di «menti seconde» o di «seconde intelligenze» (unità molteplici⁴¹), in rapporto alle anime degli astri, come demiurghi la cui azione non è creativa ma produttiva, in quanto l'efficiente è sempre «suscitatore e riscuotitore» e non creatore delle forme⁴².

Ogni specie – le idee come forme specifiche – sarebbe posta in

37. «La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto; la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesimo lo che intende e lo ch'è inteso» (BOeuC III 297. Cfr. anche ivi, p. 27, con riferimento all'ente infinito: «nella sua essenza questo e quell'altro essere specifico non è altro et altro»; a p. 265: «la forma, secondo l'essere fondamentale e specifico, è di semplice et invariabile essenza»).

38. BOeuC VII 261-263: «Ma nella semplicità della divina essenza è tutto totalmente, e non secondo misura: e però non è più sapienza che bellezza, e maestade, non è più bontà che forza: ma tutti gli attributi sono non solamente uguali, ma ancora medesimi et una istessa cosa».

39. BOeuC VI 91 e 95. Cfr. anche *De magia*, BOL III 415-416.

40. BOeuC VI 27: «nella prima mente [l'idea della specie asinina] è medesima che la idea de la specie umana, medesima che la specie de la terra, della luna, del sole, medesima che la specie dell'intelligenze, de gli demoni, de gli dèi, de gli mondi, de l'universo; anzi è quella specie da cui non solamente gli asini, ma e gli uomini e le stelle e gli mondi e gli mondani animali tutti han dipendenza: quella dico nella quale non è differenza di forma e soggetto, di cosa e cosa; ma è semplicissima et una».

41. Riguardo all'idea dell'anima come uno-molteplice, nei suoi scritti Bruno si richiama spesso all'immagine dello specchio (cfr. in particolare *Lampas trig. stat.*, BOL III 59-60, e *De magia*, BOL III 435).

42. *Causa*, BOeuC III 261; cfr. anche ivi, pp. 115-117.

numero a livello delle 'menti seconde'⁴³, che – come si è notato – si riferiscono alle anime degli astri. Quindi l'essenza umana⁴⁴ (la forma specificante), anche come anima razionale e intellettuale, non costituirebbe una specie – con qualità proprie – nella sostanza dell'anima universale, che rimane semplice e individua (di un unico genere e di un'unica specie), ma avrebbe comunque «la sua permanente attualità nel seno de la materia»⁴⁵ (quale seme, vale a dire a un grado di agglomerato, indistinto⁴⁶) che si comunica al «capacissimo seno della natura»⁴⁷. L'uomo sarebbe un modo della sostanza universale come specifica forma prodotta dalla natura della Terra. Tuttavia, anche nell'ipotesi di una distruzione di tutti gli infiniti mondi, la vita ritornerebbe, e con essa innumerevoli specie animali fino alle più perfette⁴⁸. Secondo Bruno, la differenza delle specie nella natura – differenza che implicherebbe il piano del 'numero'⁴⁹

43. Come la specie asinina, che «nel capacissimo seno della natura si vede et è dall'altre specie distinta, e nelle menti seconde è messa in numero» (*Cabala*, BOeuC VI 27).

44. Bruno parla di «eterna essenza umana» che «non è ne gl'individui li quali nascono e muoiono» (*Furori*, BOeuC VII 385). Tuttavia «la unità specifica» non rinvia a un'idea, ma all'anima come uno-molti.

45. *Causa*, BOeuC III 261.

46. Cfr. BOeuC III 285. In questo senso la sostanza è 'individua', come lo è la forma sostanziale; sempre nel *De la causa*, alla domanda di 'Dicsono': «Ogni cosa dunque che comprende qualsivoglia geno, è individua?», 'Teofilo' risponde: «Cossì è, perché la forma che comprende tutte le qualità non è alcuna di quelle; lo che ha tutte le figure, non ha alcuna di quelle; lo che ha tutto lo essere sensibile, e però non si sente. Più altamente individuo è quello che ha tutto l'essere naturale; più altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale; altissimamente quello che ha tutto lo essere che può essere» (BOeuC III 245).

47. Cfr. la nota 43. Nei suoi scritti, Bruno collega le specie che sono «nel grembo della natura» agli dèi greci, così come a divinità di altre tradizioni religiose e culturali, tenendo conto che i nomi sono «apposticci alla divinità», e che si fa riferimento a diverse potenze/virtù («numi eterni» come «diverse idee») quali principi di vita e di conoscenza, immagini di una deità che «si riduce ad un fonte». Tali specie, che si collegano anche ai quattro elementi, si riconoscono variamente nel mondo della natura (cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di E. Canone, cit., pp. 250-258, e le note rispettive con i riferimenti a Celso; vd. BOeuC V 417 ss.).

48. Cfr. *De immenso*, BOL I,II 126, 282.

49. Fermo restando chè per Bruno l'unità, la monade è la sostanza o essenza del numero, il quale sarebbe un accidente di quella: «la unità è nel numero infinito, et il numero infinito nell'unità; oltre che l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è la unità explicita» (*Spaccio*, BOeuC V 171; cfr. *De minimo*, lib. I, cap. II). Il motivo si richiama alla tradizione pitagorica e platonica nonché a Cusano, in merito alla riflessione sulla *complicatio/explicatio* dell'unità. Uno-molteplice è l'anima: «numero no-

– si dà fondamentalmente «in figurazione»⁵⁰; in tal senso, le specie si rapporterebbero a determinati numeri in relazione ai ‘contrari’⁵¹. L’essenza umana, escludendo ogni pretesa teologica, si collega pertanto a una delle «anime infinite» che sono propriamente quelle delle «infinite sfere»⁵², cioè all’anima della Terra⁵³. Per ogni astro si darebbe allora una specie unica che acquista configurazioni diverse sulla base delle disposizioni che la materia assume nel tempo e, per il principio dell’*omnia in omnibus*, ciascuna specie rivelerebbe tutte le specie⁵⁴; un principio che, con le dovute differenze, vale anche per ogni individuo composto: «in ogn’uomo, in ciascuno individuo si contempla un mondo, un universo»⁵⁵. Bruno si riferisce evidentemente non alla sostanza materiale elementare (atomica), anch’essa indifferente a qualsiasi determinazione, ma al «dorso de la materia»⁵⁶ – in quanto materia dimensionata o sostanza dimensionata e corporea, cioè la materia particolare, il ‘finito’⁵⁷ –, che egli definisce come ciò che non è ente, «ma di ente e circa lo ente»⁵⁸. La varietà, la mutazione e la vicissitudine che vediamo ovunque nella natura non riguardano la sostanza in sé, quella materia come «soggetto de

bilissimo movente... disciolto da l’ignobil numero ch’è il corpo» (*Furori*, BOeuC VII 145). È da sottolineare che la concezione di Bruno, a differenza di quella cusaniana, è essenzialmente di carattere cosmologico e non teologico. Nel *De immenso* si legge: «At vero ut numero praestet monas, ut numerusque / efficiat monadem, promoveat, impleat, actu / multarum rerum natura ostendit aperte. / An non heic monas est, numerum quae complicat omnem, / ut numerum in monade, in numero monademque colamus?» (BOL I,II 273).

50. Cfr. *Cabala*, BOeuC VI 93-97.

51. Cfr. soprattutto *De monade*, BOL I,II 330-333. È da tener presente che per Bruno tutte le ‘contrarietàdi’ «si riducono ad una originale e prima, che è primo principio de tutte l’altre, che sono efficienti prossimi d’ogni cangiamento e vicissitudine» (*Spaccio*, BOeuC V 21; cfr. *ivi*, p. 59; vd. anche *De imag. comp.*, BOL II,III 288).

52. *Infinito*, BOeuC IV 337.

53. In merito all’anima della Terra cfr. in particolare *De minimo*, BOL I,III 210, e *De immenso*, BOL I,II 260. Per alcune considerazioni sulle anime dei corpi celesti cfr. *De magia math.*, BOL III 497.

54. Cfr. in particolare *De monade*, BOL I,II 327-329.

55. *Spaccio*, BOeuC V 29; cfr. anche *Cena*, BOeuC II 171: «è più che verisimile (essendo che ogni cosa partecipa de vita), molti et innumerabili individui vivono non solamente in noi, ma in tutte le cose composte».

56. *Causa*, BOeuC III 263.

57. Cfr. BOeuC III 243, 279, 293-295, 299.

58. BOeuC III 29; cfr. anche *ivi*, p. 289.

l'uno e l'altro contrario»⁵⁹ il cui essere è «assoluto»⁶⁰ da l'esser corpo»⁶¹, ma è 'circa' la sostanza, quale materia particolare che cerca «altro modo di essere»⁶². Né tutto ciò comporta una svalutazione del mondo della natura come mondo fenomenico, se si tiene conto – al di là di certe espressioni che si richiamano al platonismo – del significato effettivo che Bruno attribuisce alla distinzione tra una permanente attualità delle forme nel seno della materia e il porre in atto determinate qualità e differenze circa la sostanza⁶³, per cui, considerando che ogni numero e diversità è circa la materia, «se ne li corpi, materia et ente non fusse la mutazione, varietade e vicissitudine, nulla sarrebbe conveniente, nulla di buono»⁶⁴. Ciò che appare, «secondo innumerabili circostanze et individui..., mostrandosi in tanti e sì diversi suppositi», è l'ente quale omniiforme sostanza⁶⁵, anche se noi non vediamo «le vere specie de le cose, o la sustanza de le idee, ma le ombre, vestigii e simulacri de quelle»⁶⁶, così come non vediamo l'essenza e l'infinito⁶⁷. La moltiformità dell'ente⁶⁸ non può essere ovviamente equiparata all'innunerevole varietà delle forme materiali che si vedono – la forma del *compositum* che, come «indumentum materiae»⁶⁹, è l'unica cosa che perde l'essere⁷⁰ –, ma va appunto intesa come pluralità di forme agglomerate e indistinte con una loro permanente attualità nella materia infi-

59. BOeuC III 183. Bruno sottolinea che questa 'cosa terza' «non è contraria ad alcuno», trattandosi di un «indistinto, prima che la materia vegna distinta in corporale e non corporale» (ivi, p. 21).

60. Cioè 'sciolto'.

61. BOeuC III 23.

62. BOeuC III 279.

63. Cfr. BOeuC III 269 e 287.

64. *Causa*, BOeuC III 23; *Spaccio*, BOeuC V 55.

65. Cfr. BOeuC III 25. Tenendo conto che «nella moltitudine è l'unità, e ne l'unità è la moltitudine» (ivi, p. 27).

66. *Furori*, BOeuC VII 457; cfr. anche ivi, p. 137, e *Spaccio*, BOeuC V 191.

67. Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 59.

68. *Causa*, BOeuC III 279.

69. *Lampas trig. stat.*, BOL III 246.

70. *Causa*, BOeuC III 185: «nessuna cosa si anihila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale: però tanto la materia quanto la forma sostanziale di che si voglia cosa naturale, che è l'anima, sono indissolubili et adnihilabili»; ivi, p. 25: «tutto il che si vede, e fassi aperto per gli accidenti fondati su le dimensioni, è puro accidentale; rimanendo pur sempre la sustanza individua, e coincidente con la individua materia».

nita⁷¹. Per quanto riguarda la Terra – «questo grande individuo ch'è la nostra perpetua nutrice e madre»⁷² –, un corpo celeste integrato in un proprio sistema, la molteplicità delle forme rinvierebbe quindi, come continua variazione, a un'unica anima, cui dipendono le varie specie della natura terrestre. Anche per ogni singola cosa o individuo numerico, caratterizzati da note particolari in base a un elemento dominante – con riferimento sia alla dottrina degli elementi sia a quella astrologica –, si dà il principio dell'*omnia in omnibus*.

Collegandosi alla tradizione aristotelica e anche a Tommaso d'Aquino, Bruno considera la materia dimensionata il *principium individuationis*, inteso però come principio di moltiplicazione numerica che agisce 'nella superficie' della sostanza: «come certi accidenti umani fanno moltiplicazione di questi chiamati individui dell'umanità, cossì certi accidenti animali fanno moltiplicazione di queste specie dell'animalità», tenendo conto che la forma sostanziale indivisibile «non viene a essere moltiplicata secondo il numero, per che ogni moltiplicazione numerale dipende da la materia»⁷³; cioè la 'forma prima'⁷⁴ non risulta realmente né specificata né individuata in tale dinamica di iterazione dell'unità⁷⁵, essendo il principio costitutivo di ogni organismo a un livello ontologico della natura. Bruno rifiuta la dottrina scotista dell'individuazione per la forma: le forme numerali quali forme individuanti, cossì come le forme specificanti, sarebbero illusorie forme sostanziali, rivelandosi o forme materiali accidentali o forme di carattere logico⁷⁶. Nella posizione bruniana è possibile cogliere un legame con l'impostazione di Averroè, forte-

71. Nel *De la causa* Bruno si richiama esplicitamente al concetto averroistico di materia che «comprende le dimensioni interminate» (BOeuC III 249). Nel secondo dialogo dell'opera, 'Dicsono' osserva tra l'altro che: «La distinzione de le forme nella materia non è secondo le accidentali disposizioni che dependeno da la forma materiale» (ivi, p. 145). Nel quinto dialogo, lo stesso interlocutore sottolinea poi come la distinzione delle forme nella natura «non viene a produrre altra e nuova sostanza; ma viene a ponere in atto e compimento certe qualitati, differenze, accidenti et ordini circa quella sustanza» (ivi, p. 287).

72. *Cena*, BOeuC II 259.

73. *Causa*, BOeuC III 145, 299; ivi, p. 289: «quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa: ma quel che appare, che si rapresenta al senso et è nella superficie della cosa».

74. La «prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente» (BOeuC III 13).

75. Cfr. BOeuC III 299.

76. Cfr. BOeuC III 185-189. Le cose particolari, sottolinea Bruno, ricevono la

mente critico nei confronti della soluzione avicenniana, ed è noto che averroistica fu la prima formazione filosofica di Bruno⁷⁷. Evidentemente, quando allude all'intelletto agente o alla semplice e indivisibile prima forma come *dator formarum*⁷⁸, Bruno non intende aderire alla concezione di Avicenna, ritenendo infatti l'intelletto universale una «prima e principal facultà de l'anima del mondo»⁷⁹, un «efficiente fisico» e «artefice interno» che forma la materia dall'interno⁸⁰. Esso è considerato causa estrinseca solo riguardo ai composti⁸¹, allo stesso modo dell'anima, la quale è nel corpo come il pilota nella nave⁸². Si è già precisato che secondo Bruno le forme specifiche (le idee platoniche) non hanno la loro permanente attualità nell'intelletto universale, ma nel seno della materia⁸³, definita «seminal materia»⁸⁴; la funzione dell'intelletto universale sarebbe quella di indirizzare la natura a produrre le proprie specie⁸⁵. Che Bruno non concepisca l'intelligenza universale – in quanto demiurgo produttore e non creatore – un'ipostasi a sé stante rispetto

loro particolarità non dalla forma, come volevano gli scotisti, ma dal numero – dalle «cose che sono circa la sustanza» –, essendo la forma sostanziale unica (BOeuC III 299; cfr. ivi, p. 187). La critica di Bruno riguarda sia il principio individuante che il principio specificante – ricondotti entrambi alla materia –, con la denuncia di «forme sostanziali specifiche» quali astrazioni (cfr. *Causa*, BOeuC III 185, 261; vd. anche *Furori*, BOeuC VII 389-391).

77. Per vari riferimenti alla prima formazione filosofica di Bruno cfr. il recente volume *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze 2000 (introduzione, appendici e testi introduttivi alle sezioni a cura di E. Canone; schede di R. Fioravanti, M. Palumbo e A. Vicini Mastrangeli), pp. xviii-xxvi, 11-22.

78. «Questo vuole il Nolano: che è uno intelletto che dà l'essere [a] ogni cosa, chiamato da Pitagorici et il Timeo “datore de le forme”» (*Causa*, BOeuC III 189). «Est una prima forma, per se et a se subsistens, simplex, impartibilis, essentiae, formationis et subsistentiae omnis principium, indiminuibiliter omnibus se comunicans, in qua omnis forma, quae comunicatur, est aeterna et una; ipsa enim est absoluta essendi forma et dans omnibus esse, unde et pater formarumque dator appellatur, ita ut non sit forma membrorum partiumque mundi vel universi totius, sed formae universi et partium ipsius absoluta forma» (*Sig. sigill.*, BOL II,II 202-203).

79. *Causa*, BOeuC III 113. Nello stesso brano Bruno definisce l'anima come «forma universale» di tale intelletto.

80. BOeuC III 113, 117.

81. Cfr. BOeuC III 119.

82. Cfr. BOeuC III 121; vd. anche *Spaccio*, BOeuC V 21-23.

83. Cfr. BOeuC III 261. Il «mondo superiore» (ivi, p. 115) viene così a coincidere con l'universo come Uno-Tutto.

84. BOeuC III 117.

85. Cfr. BOeuC III 113-115.

all'anima è evidente, così come è chiaro che egli considera l'intelletto come una funzione di una medesima potenza, che è principio vitale e sensitivo-intellettivo. Una concezione che si riflette anche sul piano delle facoltà dell'anima umana (Bruno affronta tale questione in particolare nel *Sigillus sigillorum*⁸⁶, al quale rinviano numerosi motivi presenti nel *De la causa* e negli *Eroici furori*): uno stesso schema – secondo un'idea di gradi diversi di un processo unitario, dunque per partecipazione, facendo salva l'indivisibilità del principio – si dà sia a livello ontologico (descenso) sia a livello gnoseologico (ascenso).

È da rimarcare, ancora una volta, il significato della distinzione bruniana tra efficiente universale ed efficiente «mundano» o «speciale»⁸⁷, che corrisponde a una precisazione in merito al concetto di *anima mundi*, riferibile sia all'universo – che tuttavia «non è uno animale positiva, ma negativamente»⁸⁸, essendo, in quanto sostanza una e infinita, infigurabile e inanimato – sia ai singoli corpi celesti⁸⁹. Bruno osserva che è l'efficiente prossimo e naturale che «fa tutto», mentre l'intelletto divino «è tutto»⁹⁰, rimanendo un motore immobile nell'eternità, indipendente da qualsiasi ordine e successione. L'anima del mondo, causa formale che dà l'essere e assieme principio di vita, è sempre 'trascendente' rispetto ai corpi come sussistenze accidentali. Il *deus in rebus* dello *Spaccio de la bestia trionfante*, che solitamente viene inteso come l'espressione più radicale della concezione immanentistica e panteistica del Nolano – in contrasto, secondo alcuni studiosi, con l'idea di un Dio come 'mente prima', pure ricorrente negli scritti bruniani e che sarebbe da ritenere, sempre secondo tali studiosi, un 'residuo' di una concezione teologica e metafisica –, si rapporta ai due livelli dell'*anima mundi*, in quanto Bruno allude sempre alla natura come mondi/sistemi che vivono nell'infinito, insistendo su un essere «assoluto» e un essere «comunicato» della divinità. Mondi e sistemi nei quali agisce una pulsione dall'infinito e verso l'infinito, che è il presupposto della tensione

86. Cfr. BOL II,II 174-180.

87. Si tratta in effetti di un unico intelletto che è «universale nell'universo, et è speciale e particolare nelle parti e membri di quello» (BOeuC III 121; cfr. ivi, p. 117).

88. BOeuC III 13.

89. Cfr. *Furori*, BOeuC VII 195-197.

90. BOeuC III 117.

simbolica presente ovunque nel mondo della natura, così come nel «cielo che intellettualmente è dentro di noi»⁹¹.

Il discorso che Bruno viene facendo si muove sulla base dell'analogia o similitudine tra i «tre mondi: metafisico, fisico, e logico»⁹², con il riconoscimento del ruolo decisivo di quello medio, che è propriamente la sfera dell'attività dell'*anima mundi*, da cui dipende l'*anima-ars* umana, anche se questa si spinge in qualche modo oltre la natura⁹³. Sempre nello *Spaccio*, si legge che Giove «rapresenta ciascuno di noi», e che – in quanto governatore dell'Olimpo – egli sta a significare il lume intellettuale. Quando Bruno afferma che «Giove, l'anima, l'uomo» si trova nella «fluttuante materia»⁹⁴ fa riferimento alla forma una e indivisibile – la forma sostanziale o naturale⁹⁵ come *anima mundi*, cioè l'anima della Terra in connessione con l'anima universale – e, nel contempo, allude all'anima umana come 'specie' che si manifesta nel dorso della natura ma che in realtà è della medesima sostanza dell'altra; e se l'intelletto mundano fa tutto, l'intelletto umano – «individuale e numeroso» – si fa tutto⁹⁶.

Come si è ricordato, Bruno considera la materia dimensionata il *principium individuationis* per quanto riguarda la moltiplicazione numerica degli individui, fermo restando che la sostanza impartibile, l'ente è il sommo individuo⁹⁷ – l'unità che «iterata con il finito pone il numero»⁹⁸ – e che la sostanza spirituale è il principio efficiente come artefice interno della materia, «dal quale, per il quale e circa il quale si fa la composizione»⁹⁹; un efficiente fisico universale immutabile e indivisibile che, in quanto la causa formale è congiunta al-

91. Cfr. *Spaccio*, BOeuC V 121, 415 ss.

92. *Causa*, BOeuC III 23. Sul tema dei 'tre mondi', in collegamento alla riflessione bruniana sull'anima, cfr. il mio saggio introduttivo in MMI, pp. XIII-XXXIX.

93. Cfr. *Ars mem.*, I, VII, XII, BUI 68, 72; *Spaccio*, BOeuC V 341.

94. BOeuC V 29.

95. Cfr. *Causa*, BOeuC III 13 e 263.

96. Cfr. BOeuC III 117-119; *Furori*, BOeuC VII 231-233.

97. Cfr. BOeuC III 245.

98. BOeuC III 299 (anche: «certi accidenti di sussistenza fanno moltiplicazione di sostanza»). Si è già ricordato che l'unità sarebbe la sostanza del numero (cfr. la nota 49).

99. Come «uno artefice non esterno, ma che da entro fabrica, contempra e conserva l'edificio; et in esso è l'efficacia di tener uniti gli contrarii elementi, contemperar insieme come in certa armonia le discordante qualitadi, a far e mantener la

l'efficiente, costituisce il fondamento ontologico di ogni individuo. La forma sostanziale viene pertanto «a contraersi a constituer uno individuo», che assume le proprie particolarità in base alle disposizioni della materia, in quanto non è l'iterazione dell'unità – quale autoreplicazione della monade – a conferire agli individui i loro caratteri peculiari¹⁰⁰ (è bene precisare che per Bruno l'unica forma naturale che si contrae non significa altro che è la natura universale a contrarsi in infiniti individui di determinate specie¹⁰¹). Si è anche accennato a Tommaso d'Aquino, il quale riteneva la *materia signata o secunda* il principio individuante, distinguendo una causa prima della distinzione delle cose, essendo la causa agente, nel causare, precedente alla materia. La concezione tomistica del *principium individuationis* è strettamente correlata all'idea dell'anima come forma sostanziale del corpo: le anime umane verrebbero «individuate in ordine a dei corpi», anche se «non per un'individuazione causata dai corpi»¹⁰². È evidente che la posizione bruniana si sviluppa in una prospettiva diversa, con una critica che accomuna l'impostazione tomista e quella scotista in merito all'incomprensione della forma sostanziale¹⁰³. Bruno rifiuta drasticamente la dottrina aristotelica della sostanzialità del sinolo e dell'anima come *forma corporis*. Viene da lui respinta l'idea stessa di sostanza particolare, ritenuta un puro aggregato: ogni individuo composto è in realtà sostanza nel particolare¹⁰⁴. L'anima, sostanza individua, sarebbe 'moltiunica'¹⁰⁵.

composizione d'uno animale» (*Spaccio*, BOeuC V 21-23; cfr. tra l'altro anche *Causa*, BOeuC III 117, e *Furori*, BOeuC VII 227).

100. Cfr. BOeuC III 145-147. Sul contrarsi della forma nella materia vd. tra l'altro *De immenso*, BOL I,_I 204-205. Cfr. anche *De magia*, BOL III 415-416.

101. Cfr. *Ars mem.*, I, VII, BUI 69; *De rerum princ.*, BOL III 553. Vd. anche *De immenso*, BOL I,_{II} 312-313, e *De imag. comp.*, BOL II,_{III} 95, dove si collegano le specie alla forma sostanziale come «naturae vox».

102. *Summa contra Gentiles*, II, cap. LXXV: «Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata».

103. Che alla fine risulterebbe essere o una forma accidentale o una forma sostanziale 'logica'; cfr. in particolare *Causa*, BOeuC III 185-189.

104. Cfr. BOeuC III 299.

105. L'espressione «moltiunico» è usata da Bruno in merito all'ente (BOeuC III 27).

Anche Bruno distingue due livelli dell'individuazione, ma si è visto come egli intenda comunque l'agente quale artefice interno della materia. La forma sostanziale, in sé invariabile, sarebbe «variabile poi per li soggetti e diversità di materie: e cotal forma benché nel soggetto faccia differir la parte dal tutto, ella però non differisce nella parte e nel tutto»¹⁰⁶. Riguardo all'individuo, come «sussistenza particolare»¹⁰⁷ in relazione alla sostanza universale, la sua posizione è radicale; ed è celebre il brano del dialogo quinto del *De la causa*, in parte già ricordato, che prende ad esempio, quale supposito, il pedante Polihimnio. La sostanza è «senza numero e senza misura, ... una et individua in tutte le cose particolari»; la particolarità di queste dipende da ciò che è circa la sostanza: «chi apprende Polihimnio, come Polihimnio – osserva Bruno –, non apprende sostanza particolare, ma sustanza nel particolare e nelle differenze che son circa quella, la quale per esse viene a ponere questo uomo in numero e moltitudine sotto una specie»¹⁰⁸. Ai due livelli antitetici della sostanza – entrambi, ma tanto diversamente, attivi nella dinamica dell'individuazione, come infinito e finito¹⁰⁹ –, corrisponde la distinzione tra eternità e tempo: tra la sostanza indivisibile ed eterna e il 'dorso' della materia, che rinvia a tempi e luoghi di volta in volta differenti, che possono considerarsi come varie patrie della natura¹¹⁰. Tale discorso riporta la questione dell'individuazione al principio dei contrari, anche con il parallelismo tra la contrarietà di 'struttura' e 'superficie' della sostanza e quella contrarietà «originale e prima» (sostanza incorporea/sostanza corporea) che agirebbe dal profondo della materia infinita, manifestandosi – nel finito – come molteplicità e diversità sotto le leggi della mutevolezza e della vicissitudine.

Bruno si confronta pure con l'idea – propria della tradizione pla-

106. BOeuC III 145; cfr. ivi, p. 15.

107. BOeuC III 275.

108. BOeuC III 299. Cfr. anche ivi, p. 283: «come lo atto è uno, e fa uno essere ovunque lo sia, cossi nel mondo non è da credere che sia pluralità di sustanza e di quello che veramente è ente».

109. Tenendo presente che «la sustanza dimensionata e corporea dipende dall'incorporea et individua: oltre che questa è assoluta da quella», cioè che la sostanza del numero è l'unità, «la quale iterata con il finito pone il numero, e con l'infinito nega il numero» (BOeuC III 293-294, 299; sul fatto che nell'infinito l'unità e l'infinità siano la medesima cosa cfr. anche *Furori*, BOeuC VII 311).

110. Cfr. *De rerum princ.*, BOL III 554-555.

tonica nonché paolino-agostiniana – di *homo interior*, il concetto è da lui sviluppato nella prospettiva dell'unità e dell'immanenza dello *spiritus*. L'individuo umano, in quanto *compositum* o uomo esteriore, staccato cioè da quello che è il suo fondamento, non sarebbe altro che una vanità, «come nulla». L'ente, come vero e sommo individuo, è «quello che ha tutto lo essere che può essere»¹¹¹; per partecipazione¹¹², esso è fondamento di ogni individuo a livello dell'anima, quale forma dell'essere e principio di vita, come «io... assolutamente considerato»¹¹³. Ogni cosa comprenderebbe quindi tutto l'essere, tutta l'anima del mondo, anche se non totalmente ma rispetto a un determinato modo¹¹⁴. L'individuo composto è quindi, assieme, nulla e vero essere; ed è da rimarcare la peculiarità dell'appello bruniano all'interiorità dello spirito come sostanza unica, che implica un'idea di trascendenza del limite della coscienza di sé, dell'io-persona nello spazio e nel tempo; coscienza di un determinato individuo composto che, per una legge naturale, vorrebbe continuare ad essere sempre quello che è¹¹⁵. A fondamento della coscienza degli infiniti individui composti, che mirano sempre alla conservazione di se stessi, si rivela quell'unica forma naturale che «va fluttuando nel dorso de la materia»¹¹⁶; essa appena per un solo istante permarrebbe in un medesimo ordine numerico¹¹⁷. Tale «forma sub-

111. BOeuC III 245.

112. Il comunicarsi della divinità riguarda le specie, quali individui più perfetti, e gli individui singoli.

113. BOeuC III 187.

114. «Però intendete tutto essere in tutto; ma non totalmente et omnimodamente in ciascuno. Però intendete come ogni cosa è una; ma non unimodamente» (BOeuC III 279; cfr. ivi, p. 283).

115. *Infinito*, BOeuC IV 273-275: «il principio intrinseco impulsivo non procede dalla relazione ch'abbia a loco determinato, certo punto e propria sfera, ma da l'ap-pulso naturale di cercar ove meglio e più prontamente ha da mantenersi e conservarsi nell'esser presente; il quale (quantumque ignobil sia) tutte le cose naturalmente desiderano; come massime desiderano vivere quegli uomini, e massime temeno il morire coloro, che non han lume di filosofia vera, e non apprendono altro essere ch'il presente, e pensano che non possa succedere altro che appartegna a essi. Perché non son pervenuti ad intendere che il principio vitale non consiste ne gli accidenti che resultano dalla composizione: ma in individua et indissolubile sostanza». Cfr. anche *Furori*, BOeuC VII 97-99, e *De immenso*, BOL I, I 204-205.

116. *Causa*, BOeuC III 263.

117. Cfr. *De minimo*, BOL I, III 208.

sistente»¹¹⁸ costituisce i composti e li governa senza venirne a far parte, conservandosi forma separata rispetto alle infinite configurazioni che assume in superficie. Il concetto di multiformità della sostanza¹¹⁹, come moltiunica, non comporta alcuna idea di continuità della coscienza degli innumerabili individui; non è cioè in rapporto diretto con l'idea di immortalità, nel senso di pluralità numerica delle anime. Il richiamo alla dottrina pitagorica della preesistenza e trasmigrazione delle anime, che viene da Bruno interpretata metaforicamente – come 'favola morale'¹²⁰ –, vuole alludere semmai alle specie e non alle coscienze dei singoli individui animati. Così come un composto non sarà mai uguale ad un altro composto¹²¹, del tutto assurda – sul piano fisico – si presenterebbe la dottrina di un ritorno ciclico di eventi e persone¹²².

In un'opera fortemente allegorica, come la *Cabala del cavallo pegaso*, il motivo della metempsicosi si affianca al tema fondamentale dell'indifferenza dell'essenza dell'anima rispetto a specie e generi della natura: ci sarebbero un unico genere e un'unica specie perenne dell'anima. Illusoria si rivelerebbe l'idea di un primato dell'uomo sulle altre specie sulla base di un'essenza specifica dell'anima, così come l'idea di salvezza dell'umanità sulla base di un'essenza divina antropologicamente intesa. Un unico genere, la forma sostanziale o sostanza spirituale si contrae negli 'individui perfetti dell'universo' – rispetto cioè a innumerabili specie con riferimento agli innumerabili mondi, costituiti di una medesima materia elementare¹²³ – e, per partecipazione, in infiniti individui in rapporto a determinate specie animali. Di modo che ogni individuo valuta il

118. Che «constituisce specie perfetta, è in proprio geno, e non è parte di specie» (BOeuC III 145).

119. Cfr. BOeuC III 279-281.

120. Vd. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., pp. 16-17 e la nota 46 a pp. 320-321.

121. Cfr. tra l'altro *Ars mem.*, II, XII, BUI 86, e *De minimo*, BOL I,III 204.

122. Cfr. in particolare *De immenso*, BOL I,I 367 ss.; *Spaccio*, BOeuC V: «Atteso che se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: perciocché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa» (cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 187 e la nota 32 a p. 317). Vd. anche *Furori*, BOeuC VII 231.

123. Nei termini della cosmologia infinitistica di Bruno, l'unica forma naturale che si contrae in rapporto a una medesima specie di «atomi e corpi semplici» (cfr. *Infinito*, BOeuC IV 31-33) rinvia al principio secondo cui nell'universo infinito c'è omogeneità rispetto allo spazio e alla materia.

mondo dalla visuale della propria specie in tutti i suoi atti e i suoi appetiti – in tal senso, il porco «non può desiderar esser uomo» e preferisce unirsi con una scrofa invece che con una bella donna¹²⁴ –, considerando quella determinata specie il centro della natura: «Quidquid id est – osserva Bruno –, serpens serpentem dixerit unum / omnia, corvum unum corvus, propriam speciemque / mensuram rerum faciant, mediamque reponant, / ut facimus nostram, velutique reponimus ipsi»¹²⁵. La riflessione sulla metempsicosi si sviluppa così in una prospettiva morale e metaforica, con un'interpretazione allegorica del fato della mutazione, tenuto anche conto che, come si è già notato, in virtù del principio dell'*omnia in omnibus*, ogni specie rivelerebbe tutte le specie mediante differenti configurazioni e caratteri dei propri innumerevoli individui¹²⁶.

Prima di ritornare sull'emblema del fanciullo e la fenice, è opportuno soffermarsi sulla questione della *contractio*, che si collega a quella dell'individuazione e può aiutare a comprendere più adeguatamente la dinamica architettonica – produttiva e disgregativa – dello spirito unico, intrinseco ed estrinseco al contempo, che implica l'idea di un veicolo pneumatico. In una concezione che ritiene la forma sostanziale e l'efficiente universale interni alla materia, come sostanza una e indeterminata, l'idea che è l'anima che «signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenza de le parti»¹²⁷, comporta – come si è notato – che il principio della distinzione e dei contrari rinvia alla struttura profonda della materia, con il suo chiaroscuro; anche se i fenomeni di alterazione riguardano la superficie dell'ente, ed è la «materia particolare» ad agitarsi per cercare non «altro essere, ma altro modo di essere»¹²⁸. Dalla prospettiva della sostanza spirituale, il fondamento di ogni individuo è saldissimo; l'unità si trova in tutti gli infiniti numeri¹²⁹: la divinità, l'anima indivisibile «è atto di tutto e potenza di tutto, et è tutta in

124. *Furori*, BOeuC VII 191. Cfr. *De minimo*, BOL I,III 191-192, e *De monade*, BOL I,II 329-331.

125. *De monade*, BOL I,II 329.

126. Cfr. *Causa*, BOeuC III 45; *Spaccio*, BOeuC V 27; *De monade*, BOL I,II 327-329; *De imag. comp.*, BOL II,III 282.

127. BOeuC III 137.

128. BOeuC III 279.

129. Cfr. *Spaccio*, BOeuC V 171.

tutto: onde al fine (dato che sieno innumerabili individui) ogni cosa è uno»¹³⁰.

La *contractio* designa la dinamica fondamentale della materia rispetto alla sostanza indistinta, in quanto la contrarietà primaria¹³¹ dipenderebbe dalla sua «contrazione a l'essere corporea e non essere corporea»¹³². La *contractio* si riferisce anche a una materia che viene a differenziarsi, a contrarsi «alle dimensioni», rispetto a una materia che è «assoluta da le dimensioni», in quanto le comprenderebbe tutte¹³³.

La *contractio* riguarda poi da vicino l'individuazione in rapporto alla forma sostanziale, in quanto la forma si contrae nella materia. La sostanza spirituale si dà nel contempo come causa formale e come principio di plasmazione e di agglutinazione¹³⁴. In tale attività l'anima, come «forma intrinseca e formatore estrinseco»¹³⁵, non entra a far parte dei composti; rimane quindi una e individua pur manifestandosi in infiniti suppositi, dotati di una propria identità fisica. In questo senso, la *contractio* indica il piano del 'descenso' del divino; un effondersi e un comunicarsi della divinità – nell'abissale differenza tra ente e modi dell'ente – da cui dipende l'impulso all'autoconservazione presente in ogni individuo composto. L'esperienza esistenziale del singolo, in rapporto a un modo dell'essere, si situa originariamente sul piano di una 'ignoranza', in quanto ogni individuo composto, il quale pure aspira variamente a una totalità in conseguenza del principio dei contrari¹³⁶, vuole – come ogni cosa particolare – persistere in un suo stato¹³⁷, conservarsi per quello che

130. BOeuC III 253; ivi, p. 277: «cossì non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose, inabita tutte le parti de l'universo, è centro de ciò che ha l'essere: uno in tutto, e per cui uno è tutto».

131. Una contrarietà «originale e prima» da cui derivano tutte le innumerevoli contrarietà e le infinite differenze che sono 'circa' la sostanza (cfr. *Spaccio*, BOeuC V 19-21).

132. BOeuC III 243; cfr. ivi, p. 21. La *contractio* si collega quindi a quelli che vengono definiti come i due generi della sostanza (cfr. BOeuC III 169).

133. BOeuC III 247.

134. Cfr. tra l'altro *De immenso*, BOL I,II 86, e *De rerum princ.*, BOL III 529-530.

135. *Furori*, BOeuC VII 139.

136. Cfr. *Spaccio*, BOeuC V 55-59, e *Furori*, BOeuC VII 97.

137. Vd. in particolare *De immenso*, BOL I,I 204-205: «quoniam ex alia parte natura atque efficiens ille (quocunque appelletur nomine) universalis, finito vero atque bono contenti, infinitam particularium rerum adspirationem usque adeo injuriose

sente di essere, quale coscienza temporale di un corpo. Temendo un proprio annientamento, vorrebbe rendere eterna una condizione di essere.

Infine, la *contractio* riguarda la dinamica dell'«ascenso», in rapporto all'intelletto individuale. Quando l'individuo umano, superato il vano timore della perdita del proprio essere, riconosce l'essenza divina e uno spirito unico come intrinseci, più intimi a sé della sua essenza propria, riuscendo a progredire nella conoscenza fino a raggiungere un stato così elevato di contrazione intellettuale che la mente «contrae la divinità in sé»¹³⁸; un elevarsi che per l'uomo comporta anche il raggiungimento di una sublime identità morale. È la *contractio* di Atteone, una contrazione dell'animo che per l'essere umano si realizzerebbe comunque non a livello della monade superessenziale ma – per partecipazione – a livello della «monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna»¹³⁹. La Luna richiama sia Diana – «l'universo, la natura che è nelle cose»¹⁴⁰ – sia il mondo razionale dell'uomo: un mondo metaforico e umbratile, definito *speculum vivens* così come il mondo della natura è detto «vivo specchio dell'infinita deità»¹⁴¹. Va notato che secondo Bruno la condizione del 'furioso eroico', proprio in quanto 'furioso composto', non può che rivelarsi come uno stato di radicale conflitto interiore; una condizione che è quella del fanciullo raffigurato simbolicamente tra le fiamme nell'impresa da

compescant, atque deprimendo defraudent; nec non finiti boni, veri et entis principia contra infinitum malum, falsum, et inane consistant. Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sicut omnia particularia in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur: inde enim istud evenit, quod, cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est, tantum cognoscit atque desiderat: per naturae ergo dictamen vult esse semper, per eam vero (quae est a contractione formae ad hanc materiam, et limitatione materiae ab hac forma) ignorantiam, vult semper esse hoc quod est; nescit enim aliud unde venit et quo vadat». Cfr. anche i riferimenti al *De l'infinito* e agli *Eroici furori* citati nella nota 115. Nei suoi scritti, Bruno ritorna di frequente sul tema dell'impulso all'autoconservazione presente in tutte le cose, sviluppando variamente il motivo in rapporto alla dottrina dell'anima e dello spirito vitale (cfr. tra l'altro *De magia*, BOL III 416).

138. *Furori*, BOeuC VII 137.

139. BOeuC VII 393. Per una precisazione riguardo al concetto di contrazione in rapporto all'«ascenso» cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., nota 75 a pp. 331-332.

140. BOeuC VII 391.

141. *Cena*, BOeuC II 239; *De imag. comp.*, BOL II,II 96.

cui siamo partiti. È ora opportuno considerare più da vicino l'emblema descritto nel dialogo quinto della prima parte degli *Eroici furori*¹⁴².

«Veggio descritta – dice 'Tansillo' a 'Cicada' – la fantasia d'una fenice volante, alla quale è volto un fanciullo che bruggia in mezzo le fiamme, e vi è il motto: FATA OBSTANT». 'Tansillo' declama poi i versi di accompagnamento della figura simbolica; versi che presentano da una precisa angolazione la concezione bruniana dell'uomo come individuo e come specie.

Unico augel del sol, vaga Fenice,
ch'appareggi col mondo gli anni tui,
quai colmi ne l'Arabia felice:
tu sei chi fuste, io son quel che non fui;
io per caldo d'amor muoio infelice,
ma te rattiv'il sol co' raggi sui;
tu bruggi 'n un, et io in ogni loco;
io da Cupido, hai tu da Febo il foco.

Hai termini prefissi
di lunga vita, et io ho breve fine,
che pronto s'offre per mille ruine,
né so quel che vivrò, né quel che vissi.

Me cieco fato adduce,
tu certo torni a riveder tua luce¹⁴³.

Nel testo di commento, Bruno osserva che il motto *Fata obstant* non deve essere interpretato nel senso che il destino sia contrario o al fanciullo (l'individuo quale furioso composto, come intelletto umano individuale in rapporto all'«intelletto unico specifico umano») o alla fenice (la specie umana in rapporto con l'intelligenza universale¹⁴⁴) o ad entrambi, ma che si tratta di fati tra loro diversi. Il destino del fanciullo è legato ad Eros, un demone anche se grande¹⁴⁵, mentre quello della fenice a un dio: Apollo/Helios. A differenza del corpo della fenice – che dopo il rogo appiccato dallo stesso animale si rigenera sempre come esemplare unico della propria specie, riferendosi a una medesima materia –, quello del fu-

142. Si tratta dell'emblema vi. È da notare che Bruno nei *Furori* fa riferimento altre volte all'immagine della fenice: in relazione all'emblema iv del dialogo quinto della prima parte, e all'emblema iii del dialogo primo della seconda parte dell'opera (cfr. BOeuC VII 219-221 e 305-311).

143. *Furori*, BOeuC VII 229.

144. BOeuC VII 231.

145. Platone, *Symposium*, 202d-e.

rioso composto è un sostrato variabile e incerto, in quanto «il soggetto che è d'uomo, prima fu di qualch'altra specie secondo innumerevoli differenze. Di sorte che si sa quel che fu la fenice, e si sa quel che sarà: ma questo soggetto non può tornar se non per molti et incerti mezzi ad investirsi de medesima o simil forma naturale»¹⁴⁶. Va precisato che in Bruno la concezione di un eterno ritorno, che è in relazione con la dottrina della metempsicosi/metensomatosi¹⁴⁷, attiene sempre al piano della sostanza e delle specie/modi e non a quello degli avvenimenti nonché delle cose e delle persone, che per le loro particolarità sono uniche e irripetibili¹⁴⁸. Rispetto all'eventualità di un ritorno o rinascita dei singoli esseri umani, come risurrezione dei morti in collegamento con l'idea della sopravvivenza delle anime individuali che riacquisterebbero la medesima materia che informavano prima della morte, nello *Spaccio* si legge: «Atteso che se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: perciocché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa»¹⁴⁹. Bruno sottolinea pertanto che se «la fenice è quel che fu», «il furioso è quel che non fu»¹⁵⁰. D'altronde, l'avvicinarsi degli individui è proprio l'espediente messo in atto dalla natura per assicurare la continuità della specie¹⁵¹, e per l'uomo con l'eternità del ciclo nel mondo naturale si sarebbe data la possibilità di un'immortalità in un mondo spirituale e metaforico; in tal senso, la fenice 'appareggia' con il mondo della natura la durata della sua vita nell'Arabia felice, un regno della beatitudine intellettuale¹⁵² che comporta quello che i platonici consideravano come una seconda morte dell'uomo¹⁵³.

146. BOeuC VII 231. Cfr. Ovidio, *Metamorphoses*, XV, 361-393.

147. Bruno usa il termine 'metamfisicosi': «cioè trasformazione o transcorporeazione de tutte l'anime» (*Cabala*, BOeuC VI 93).

148. Cfr. in particolare *De immenso*, BOL I,1 367-372.

149. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 187; il brano si colloca in un discorso – che si sviluppa per varie pagine – con significative implicazioni autobiografiche (cfr. ivi, pp. 186-190, e le note 309-319 a pp. 385-387). Cfr. BOeuC V 311.

150. *Furori*, BOeuC VII 229 e 231.

151. A questo scopo, il fato «interpone la bevanda del fiume Leteo per mezzo de le mutazioni, a fine che mediante l'oblio ognuno massime vegna affetto e studioso di conservarsi nel stato presente» (*Spaccio*, BOeuC V 69).

152. Vd. BOeuC VII 141.

153. Cfr. Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 943A-B e 944E. Con ogni probabilità, nei *Furori* Bruno tiene anche conto del testo di Plutarco, istituendo un confronto tra l'anima umana e la Luna.

In quanto simbolo del ciclo di morte e rinascita, l'uccello sacro (il 'bennu' egizio) nel *Libro dei morti* è identificato con Osiride¹⁵⁴. La leggenda dell'uccello ermafrodito viene riportata da vari scrittori cristiani¹⁵⁵, quale trasparente simbolo della risurrezione della carne¹⁵⁶. Richiamandosi all'immagine della fenice, Bruno vuole fare riferimento, in modo critico, anche alla tradizione cristiana, in particolare per l'identificazione dell'uccello – unico nella specie – con la figura di Cristo, Verbo fatto carne e unico Salvatore dell'umanità¹⁵⁷. Per Bruno il *verbum* come «naturae vox», la divinità che si diffonde nella natura, è sì uomo, ma pure gatto, cane, formica e tutte le altre specie possibili, nonché Sole, Terra, Luna ecc. In quanto sostanza una e infinita, la divinità sarebbe invece indifferente a qualsiasi specie, dagli angeli agli insetti. Nei *Furori* la fenice rinvia all'anima – «quella sustanza che è veramente l'uomo»¹⁵⁸ –, all'«eterna essenza umana» che «non è ne gl'individui li quali nascono e muoiono»¹⁵⁹. Bruno ricorda il detto secondo cui «nessuna cosa composta esser vero ente»¹⁶⁰, anche se «lo essere et unità si trova in tutti numeri, in

154. Nel cap. xxii del *Libro dei morti*. Diversi scrittori greci e latini fanno riferimento alla duplice dimora (Arabia, Egitto) dell'uccello sacro. Secondo varie fonti, poco dopo essere risorta, la fenice trasporterebbe nella città di Eliopoli il nido con ciò che rimane dell'animale che lo ha generato, deponendolo sull'altare del dio Helios (vd. Erotodo, II, 73; Plinio, X, II, 3; cfr. anche Ovidio, *Metamorphoses*, XV, 392-407, e Filostrato, *Vita di Apollonio*, III, 49).

155. Da Clemente Romano (*Lettera ai Corinzi*, 25) ad Ambrogio (*Hexaëmeron*, V, xxiii, 79) e oltre; è da ricordare che alla fenice sono dedicati tra l'altro un carme di Claudiano e un carme attribuito a Lattanzio. Per le varie testimonianze in autori pagani e cristiani sulla leggenda della fenice cfr. J. Hubaux e M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littérature grecque et latine*, Liège-Paris 1939; R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix according to classical and early Christian Traditions*, Leiden 1972. Per alcune osservazioni vd. T. Gregory, *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo* [1985], in Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, p. 456.

156. Vd. ad es. in Ambrogio: «Doceat igitur haec avis vel exemplo sui resurrectionem credere, quae sine exemplo et sine rationis perceptione ipsa sibi insignia resurrectionis instaurat. Et utique aves propter hominem sunt, non homo propter avem. Sit igitur exemplo nobis quia auctor et creator avium sanctos suos in perpetuum perire non patitur, qui avem unicam perire non passus resurgentem eam sui semine voluit propagari» (*Hexaëmeron*, V, xxiii, 79).

157. Cfr. *Physiologus*, 7.

158. *Spaccio*, BOeuC V 25.

159. *Furori*, BOeuC VII 385.

160. BOeuC VII 97.

tutti luoghi, in tutti tempi, et atomi di tempi, luoghi e numeri»¹⁶¹ Prescindendo dal piano della sostanza indistinta, l'eterna essenza umana si riferisce all'ente per quanto la divinità si comunica, quindi per partecipazione. Nella continua ricerca da parte del furioso eroico, tesa a una sempre più elevata conservazione di sé nella propria specie, «l'anima tutta si converte in Dio»¹⁶². Questa trasformazione nella cosa amata implica nel contempo un trascendere la propria specie, nel riconoscimento dell'unità dell'anima e, assieme, dei legami che uniscono tutte le specie della natura e gli innumerabili individui. L'uomo può quindi considerarsi a diritto 'dio de la terra'¹⁶³ solo perché «aspira alla verità e bene universale, e non si contenta di quello che viene a proposito e profitto della sua specie»¹⁶⁴.

Come simbolo dell'immortalità dell'anima umana, la fenice è da Bruno collegata fondamentalmente alla Luna¹⁶⁵. Il Nolano scrive che «l'anima nostra secondo tutta la sustanza è significata per la luna»¹⁶⁶, la quale non ha una luce propria ma riceve tuttavia stabilmente la luce del Sole. Ciononostante, così come vediamo la Luna «or... tenebrosa or lucente», l'intelletto umano individuale si mostra «vago et incerto»¹⁶⁷. In realtà è l'intelletto agente della specie umana¹⁶⁸ quella sostanza significata per la Luna, non come essa appare – mutevole agli occhi di quaggiù –, ma quale è realmente: «sempre... dal sole vien lei ugualmente illuminata». La Luna, come la fenice, «non prende altra specie che quella unica, la qual sempre

161. BOeuC V 171.

162. BOeuC V 189; cfr. ivi, p. 137.

163. Cfr. BOeuC V 341.

164. BOeuC VII 449.

165. Per due riferimenti espliciti cfr. BOeuC VII 221 e 249. Il rapporto della fenice con la Luna è variamente attestato nella tradizione, assieme al collegamento del sacro uccello con il Sole. In merito ai due brani dei *Furori* segnalati nella presente nota, è da precisare che nella frase a p. 221 – «atteso che il sapiente [non] si muta con la luna» – va tolto il 'non' che figura tra parentesi quadre nel testo critico di Aquilechia; l'inserimento risale all'edizione di A. Wagner ed è ripreso nell'edizione curata da Gentile (BDI 1038). Per la precisazione cfr. G. Bruno, *Eroici furori*, introduzione di M. Ciliberto, testo e note a cura di S. Bassi, Roma-Bari 1995, p. 177, nota 12.

166. BOeuC VII 247.

167. BOeuC VII 233, 245.

168. Un intelletto unico «che ha influenza in tutti gli individui» (BOeuC VII 231).

se rinnova per la conversione che fa al sole»¹⁶⁹, il quale rappresenta l'intelligenza universale, Apollo che si nasconde dietro Diana, la potenza e l'atto di un'anima una e infinita.

169. BOeuC VII 231, 245.

PAOLO FRANCESCO MUGNAI

UNA PROPOSTA DI LETTURA PER UN BRANO
DEL PRIMO DIALOGO DEGLI *EROICI FURORI*

SUMMARY

The author offers a new interpretation of the opening of *Gli eroici furori*. Focusing on the theme of «l'alta bellezza» and on the attack against the so-called «regolisti», the author analyzes the figure of Homer and the role of the «muse importune». According to this interpretation, the poet becomes the «eroico furioso», whereas the «regolisti» and the «occhiuti censori» identify with the constrictions of every positive and thus false religious program. Homer represents Christ as the «eroico furioso», who fights every regulation aiming to create passive Christians. Similarly, the muses correspond to a divine and constant request. This reading clarifies the first dialogue of the *Furiosi* and brings to the fore the religious connotation of the entire text.



Nel primo dialogo della prima parte degli *Eroici furori*, il commento al primo 'articolo' è, come è noto, dopo poche battute interrotto, all'altezza della seconda quartina, da quella che Tansillo stesso sotto-linea essere una lunga digressione¹.

Il tema, originato dai versi che chiamano in causa quei «che de mirti si vantan et allori», appare essere un'entrata di Bruno, al solito efficace e determinato, nella polemica rinascimentale sui generi letterari. Contro «certi regolisti de poesia», esempio rinnovato di pedantacci e sclerotici ripetitori, non meraviglia che Bruno prenda posizione per sé e per gli altri poeti, primo fra tutti l'Ariosto, per una libertà di invenzione, proposta in contrapposizione all'imitazione².

Omero, divenuto suo malgrado letto di Procuste di ogni creazione poetica, viene rivendicato come grande poeta, proprio per non esser «poeta che pendesse da regole». Il «lungo digredire» viene ricondotto al commento puntuale dei versi che concernono i

1. «Or per tornar là d'onde l'affezione n'ha fatto al quanto a lungo digredire: dico...» BOeuC VII 69.

2. Il brano che qui si vuole rileggere si estende in BOeuC VII 65-71.

«mirti et allori» per proporre la più ampia libertà di «maniere de sentimenti et invenzioni umane, alli quali son possibili d'adattarsi ghirlande non solo da tutti i geni e specie de piante, ma et oltre d'altri geni e specie di materie»³, di qui apparentemente la più dirompente presa di posizione in campo letterario che per paradosso, sulla scorta dell'Aretino, accoglie fra le corone poetiche gli insaccati di fra Porro. Questa irriverente ma suggestiva presa di posizione è stata accettata, per quanto mi consta, dai commentatori appunto per quello che appare: una presa di posizione nella polemica sui generi letterari, del resto in linea con il carattere e le modalità di Bruno stesso, che non poteva non essere a favore del più ampio grado di invenzione contro ogni pedissequa imitazione.

Rimangono però delle perplessità di fronte all'esclusività di questa 'lettura' peraltro legittima, in particolare perché questo testo costituirebbe così una inclusione, doppiamente sviante per il lettore, di un testo arduo, certo per volontà dell'autore ma anche per la difficoltà intrinseca alla materia trattata. In primo luogo cioè si introdurrebbe una digressione, che porterebbe il lettore a distrarsi dalla materia complessa di cui si vuole trattare, proprio nel momento in cui lo si sta inducendo ad un faticoso cammino, in secondo luogo lo si conduce proprio in una direzione sbagliata, alla considerazione che qui possa trattarsi di un mero testo poetico e che ci si proponga una poesia d'amore per quanto innovativa; si porterebbe cioè il lettore proprio in quella trappola da cui Bruno ha voluto preservarlo con decise affermazioni nell'*Argomento del Nolano*. Si vuole perciò qui proporre una lettura diversa omogenea al resto dei Dialoghi della Prima parte e che consideri accanto ai significati e le problematiche apparenti connessi ad una poesia d'amore i significati più riposti di un discorso filosofico-religioso che nell'espressione poetica trovino certo un veicolo privilegiato, capace di avvicinare a ciò che è più difficile ed occulto, ma anche uno strumento di cifra e mascheramento a difesa dai malintenzionati, dagli indegni e dagli occhiuti censori.

Il brano perciò, lungi dall'essere una digressione che porti su di una tematica altra, sarebbe una digressione all'interno della tematica principale e cioè il tema dell'amore e della ricerca dell'oggetto divino.

Se dunque sul piano della metafora 'poesia d'amore' il brano co-

3. Ivi, p. 69; non è qui da escludere una allusione anche alla corona di spine.

stituisce una sorta di manifesto della libertà creativa in poesia, sul piano del messaggio filosofico-religioso avremmo qui un manifesto della libertà della ricerca appunto filosofico-religiosa.

Così impostato il discorso, vale la pena di ripercorrere il testo per rivedere se esso sopporti questa nuova lettura e gli eventuali 'vantaggi' che essa comporti.

Omero in questa considerazione viene a rappresentare simbolicamente un furioso eroico di prima grandezza e dignità – il cui valore non è posto in discussione, anzi in qualche misura potenziato perché non soggetto a regole che condizionino le sue grandi capacità creative ed inventive – ma che, per l'opera riprovevole di quei regolisti che proprio da lui hanno tratto le regole, ha contribuito ad oscurare la figura di altri grandi furiosi eroici che hanno percorso autonomamente la via che conduce alla ricerca e all'amore del divino oggetto.

La figura di Omero diviene così figura esemplare di un percorso al divino, che deve essere del tutto individuale ed autonomo, esempio di libertà di afflato al divino e non causa di regole e costrizioni.

I regolisti, lungi dall'essere meramente critici letterari, vengono visti come coloro che di fronte all'esempio grande di un eroico furore, non sapendo essi stessi trarne insegnamento e slancio per un per un percorso autonomo al divino, cercano di derivarne regole costrittive, «che servono a coloro che son più atti ad imitare che ad inventare»⁴.

Ma, se questa è la lettura possibile, è immediata anche la possibilità di identificare Omero con il Cristo e i regolisti con coloro che non hanno saputo far di meglio che interpretare il cristianesimo come un insieme di regole e prescrizioni di pratiche e di dogmi a cui costringere tutti coloro che vogliano percorrere la via al divino da Cristo percorsa. È cioè inevitabile l'identificazione dei regolisti con tutte le confessioni cristiane, con i loro apparati normativi e più in generale tutte le confessioni e credenze che si vogliano proporre come vie obbligate ed esclusive all'oggetto divino. Come nella metafora del discorso poetico la digressione sui generi letterari risultava essere l'affermazione della creatività e libertà poetica contro ogni costrizione derivante dalle regole di Aristotele, tratte dall'esperienza poetica di Omero, e quindi della dignità e dell'autonomia

4. Ivi, p. 67.

dei versi degli *Eroici furori*, così nel discorso più riposto, che la metafora veicola, la digressione avvalora l'autonoma ricchezza di una esperienza religiosa, quella di ogni possibile furioso eroico, ma nella fattispecie quella di Bruno, che compie il percorso inesauribile e doloroso di ricerca e contemplazione dell'oggetto divino, che porta l'uomo a giungere all'eccellenza della specie umana, al suo indarsi.

Ma, naturalmente, come nella metafora è il ruolo e il significato di Omero ad essere rimesso in gioco, riproposto nel suo valore di furioso poetico, esempio di grande poeta ma non fonte e paradigma di ogni poesia, ai cui versi e alle cui regole tutti gli altri poeti debbano necessariamente conformarsi in una pedissequa imitazione, così nel discorso filosofico-religioso è inevitabile intravedere una riconsiderazione della figura del Cristo, figura centrale di furioso eroico, uomo fattosi dio e non dio fattosi uomo; momento di eccellenza della natura umana sua massima esplicazione, ma non certo fonte di regole che sia necessario seguire; come Omero è poeta fra poeti Cristo è indiato fra indiat.

Si disvela quindi in modo estremamente chiaro la considerazione che Bruno ha del Cristo, ma in modo ancor più dirompente appaiono i limiti in cui egli colloca il ruolo e il significato del cristianesimo.

Sistema di regole artatamente costruito da coloro che poeti non sono e buono per coloro che sono solo versificatori, struttura coercitiva cui i veri poeti non devono e non possono essere soggetti e alla quale naturalmente si sottraggono, il sistema fondato nella *Poetica* aristotelica, viene a rappresentare la struttura di regole, precetti e dogmi religiosi, nonché di istituzioni, che è stata costruita a partire dall'esperienza del Cristo da coloro che non erano in grado di percorrere autonomamente la via difficile che conduce alla contemplazione del divino oggetto. È quindi inevitabile che chiunque, ispirato dalle «muse importune», superate molteplici difficoltà, intraprenda un cammino che ricerchi la verità debba sottrarsi a tali regole, debba essere autonomo nel suo furore eroico e fare riferimento al Cristo non per trovarvi regole e precetti, ma per seguirne l'esempio e cioè divenire come lui un dio.

Letto così questo brano assume da un lato una grande importanza rispetto all'intera opera, risultando quale manifesto giustificativo dell'intero percorso bruniano, dall'altra rappresenta un attacco molto duro alle religioni storiche e alle confessioni cristiane in particolare.

Questo attacco sembra portare Bruno con decisione fuori da ogni prospettiva cristiana, anche da quelle posizioni erasmiane che certamente hanno costituito una ricca fonte di riflessione per il suo pensiero e gli hanno suggerito temi e suggestioni che Bruno ha ampiamente ripreso nei *Dialoghi italiani* ma in particolare in quelli cosiddetti morali. È innegabile che al centro della riflessione erasmiana il ritorno ad cristianesimo originario portava ad una discussione del ruolo della chiesa nel suo farsi struttura burocratico-normativa e indicava con decisione un rinnovato avvicinarsi alla figura del Cristo e alla sua imitazione. Nella lettura che si è qui proposta del brano sui generi letterari troviamo variamente sottolineata la negatività di ogni forma di «imitazione» contrapposta alla positività dell'invenzione⁵, non è perciò da escludere che Bruno abbia voluto qui chiarire la sua distanza anche dalle posizioni erasmiane, l'estrema diversità e radicalità della sua proposta religiosa, ormai largamente al di fuori di ogni esperienza cristiana, proiettata in un territorio che, sottraendosi a qualsiasi delle regole e ponendosi prima di esse, è il rapporto diretto, non mediato con il divino, territorio di libertà, da cui le religioni storiche si dipartono e che abbandonano con le loro costruzioni di regole.

Discorso dunque di decisa rottura con le regole vigenti che chiarisce e giustifica il senso di tutta l'operazione che si compie negli *Eroici furori* e in modo specifico nella loro prima parte.

Tutte le tematiche cocenti dibattute fin dall'inizio del secolo dalle chiese cristiane e segnatamente quelle della grazia e della predestinazione, ma più in generale il tema del rapporto d'amore che congiunge l'uomo a dio senza ricorso ad alcuna mediazione, vengono riproposte sottraendole alle regole e ai linguaggi sclerotici che uniti alle circostanze, alla rita sorte, danno luogo alle lotte religiose, alla «gelosia», che corrodono quali ruggine l'oro puro dell'amore divino. Queste nuove modalità, che puntano sul linguaggio d'amore e che

5. Già concludendo l'esame delle caggioni che lo avevano frenato dal rispondere alle Muse Bruno dice: «... costoro, che son dette inebriarlo de tai furori, versi e rime, con quali non si mostraro ad altri: perché in quest'opera più riluce d'invenzione che d'imitazione» (ivi, p. 65). Ma la battuta più significativa è questa di Cicada: «Si che come Omero nel suo geno non fu poeta che pendesse da regole, ma è causa delle regole che serveno a coloro che son più atti ad imitare che ad inventare; e son state raccolte da colui che non era poeta di sorte alcuna, ma che seppe raccogliere le regole di quell'una sorte, cioè dell'omerica poesia, in servizio di qualch'uno che volesse doventar non un altro poeta, ma un come Omero: non di propria musa, ma scimia de la musa altrui» (ivi, p. 67).

quindi ben si prestano ad essere incarnate dalla poesia, propongono un eroico percorso di autonomo indiamiento, che, rinnegando i limiti del senso, procede secondo intelletto e volontà, percorso che per essere individuale rifugge dalla gelosia, dalle regole ed è tollerante per la considerazione del ruolo positivo e necessario di ognuno nella vicissitudine mondana. Questi sono i nuovi frutti della nolana filosofia, che Bruno ci promette nella *Proemiale epistola dell'Infinito*⁶ e che si fondano sulla contemplazione del simulacro del divino nuovamente rinvenuto e cioè l'Universo infinito, unica immagine e similitudine di dio che si possa aspirare a raggiungere.

Non c'è dubbio che questa nuova lettura della digressione sui generi letterari, che la trasforma da brano relativamente marginale rispetto alle tematiche del testo a momento chiave che ne illumina il valore dirompente, sembra esigere una qualche forma di dimostrazione, tanto più che il fatto che essa non sia stata finora proposta è argomento apparentemente a suo sfavore.

Va subito detto che Bruno si trovava nella difficile situazione di voler rendere pubblica una dottrina ardua e rischiosa nel duplice senso di essere dottrina inadatta ai più, all'ignobil numero, che avrebbe potuto farne pessimo uso e insieme dottrina soggetta ad essere condannata dagli occhiuti censori, non è quindi meraviglia che, nel momento stesso in cui la stava disvelando, la velasse coprendola con una cifra a pochi leggibile. Si vuole cioè sostenere che Bruno abbia qui usato una tecnica analoga a quella usata dai pittori del suo tempo e cioè l'anamorfosi. Una immagine viene, secondo questa modalità di dissimulazione, dipinta chiaramente all'interno di un dipinto più ampio, con quel tanto o quel poco di deformazione, che permetta di celarla ai più, inconsapevoli del messaggio riposto ed illuminante, e che può essere vista solo da chi sappia porsi in un particolare punto di vista che però la disvela pienamente. La caratteristica di questa tecnica è che quando l'osservatore abbia una volta percepito la possibilità della seconda immagine, essa gli si presenta prepotentemente, rivelando senza tema di smentita la duplicità del discorso.

Quel che si vuol sostenere è che il tema era pericoloso e lo si voleva celare, ma che una volta reso visibile esso si propone in modo difficilmente negabile.

6. Cfr. BOeuC IV 41-47 in particolare.

Ma accanto all'evidenza della nuova immagine, una volta che la si sia individuata, Bruno deve pur aver lasciato degli indizi, qualcosa che induca il lettore a porsi nel punto di vista necessario a cogliere l'immagine celata.

Gli indizi principali si trovano nell'*Argomento del Nolano*, dove Bruno dedica largo spazio ad evitare che la sua opera venga confusa con un poema che tratti semplicemente d'amore per la donna e per dissipare ogni equivoco ci confida di aver pensato di chiamare la sua opera *Cantica* per stabilire una somiglianza con quella di Salomone e chiarire il «soggetto et oggetto eroico»⁷. Subito dopo però ci dice di aver rinunciato per più caggioni, riferendocene due. La prima viene così proposta:

L'una per il timor ch'ho conceputo dal rigoroso supercilio de certi farisei, che cossì mi stimarebono profano per usurpar in mio natural e fisico discorso titoli sacri e sopranaturali; come essi, scleratissimi e ministri d'ogni ribaldaria si usurpano più altamente che dir si possa gli titoli sacri, de santi, de divini oratori, de figli de Dio, de sacerdoti, de regi: stante che stiamo aspettando quel giudicio divino che farà manifesta la lor maligna ignoranza et altrui dottrina, la nostra semplice libertà e altrui maliciose regole, censure et istituzioni⁸.

Come si può ben vedere oltre a richiamare la necessità dell'uso della dissimulazione, proprio nel momento stesso in cui rivendica la sostanza sacra e non usurpata del proprio natural e fisico discorso e ritorce il tema dell'usurpazione su certi farisei, Bruno ci propone una contrapposizione fra il proprio discorso e quello di coloro che ostentano titoli per i quali non hanno alcun diritto; ma questa contrapposizione è esattamente quella che ci viene riproposta nel primo 'articolo' in cui nella metafora poetica i propri versi, rime e furori vengono detti mai mostrati dalle muse a coloro «che de mirti si vantan et allori», contrapposizione questa poetica che dà proprio origine alla digressione sui generi letterari. Questa prima «caggione» viene conclusa col richiamo al giudizio divino che farà manifesta «la nostra semplice libertà e l'altrui regole, censure et istituzioni»; è qui piuttosto evidente che la contrapposizione di 'libertà' a 'maliciose regole' ci svela la vera natura della contrapposizione che si avrà nella digressione sui generi letterari: qui infatti le regole, unite alle censure e alle istituzioni sono scopertamente riferite a co-

7. Ivi, p. 13.

8. *Ibid.*

loro che usurpano titoli che riguardano il rapporto con dio; si stabilisce cioè chiaramente una connessione fra le religioni e le loro regole e i regolisti di Aristotele.

La seconda «caggione» per aver rinunciato a porre un titolo che richiamasse il *Cantico dei cantici* è da Bruno così spiegata: «la grande dissimilitudine che si vede fra il volto di questa opra e quella, quantunque medesimo misterio e sustanza d'anima sia compreso sotto l'ombra dell'una e l'altra». Il senso metaforico è in Salomone scopertamente usato e il senso vero facilmente percepibile e accettato, differente, dice Bruno, è il caso del suo testo: «Ma in questo poema non si scorge volto che cossì al vivo ti spinga a cercar latente et occulto sentimento»⁹. Bruno cioè rivendica la propria capacità e intenzione di creare delle immagini che possano essere effettivamente atte ad occultare un significato prezioso più riposto. Capacità che è tale da spingerlo ad affermare con veemenza la propria volontà di costruire un doppio senso¹⁰. Egli del resto conclude il proprio discorso chiamando Cantici gli *Eroici furori* per dissipare il dubbio, che possa esser rimasto ad alcuno, che il suo «natural e fisico discorso» possa limitarsi ad essere tale¹¹.

Le regole disvelate come regole religiose e la rivendicazione dell'uso di metafore, talmente abile da nascondere il ribadito significato religioso celato, sono senz'altro due indizi forti della necessità di usare una doppia lettura della digressione sui generi letterari, ma l'argomento più stringente è quello che una doppia lettura del brano permette una doppia unità del testo. Una lettura unitaria sul piano della metafora, che vede un discorso poetico, una invocazione alle Muse aprirsi ad una rivendicazione della creatività e libertà poetica; ma accanto e al disotto a questo livello metaforico si svolge una seconda e celata lettura su di un piano filosofico-religioso che procede unitariamente dall'invocazione al divino oggetto che permette di introdurre la rivendicazione della legittimità di un percorso religioso libero e creativo, l'eroico furore.

9. Ivi, p. 15.

10. «Ma pensi chi vuol quel che gli pare e piace, ch'alfine o voglia o non, per giustizia la deve ognun intendere e definire come l'intendo e definisco io, non io come l'intende e definisce lui: perché come gli furori di quel sapiente Ebreo hanno gli proprii modi ordini e titolo che nessuno ha possuto intendere e potrebbe meglio dechiarar che lui se fusse presente; cossì questi Cantici hanno il proprio titolo ordine e modo che nessun può meglio dechiarar ed intendere che io medesimo, quando non sono absente» (ivi, pp. 15-17).

11. Cfr. nota precedente.

Questa doppia e parallela unità verrebbe a disfarsi, se ipotizzassimo al suo interno una digressione leggibile solo sul piano della polemica letteraria, che costituirebbe con la sua forza e suggestione un'interruzione del ragionamento e del processo di comprensione proprio all'inizio dell'opera.

Che questa non sia la valutazione soggettiva di un lettore desideroso di unità, ma sia anche l'intenzione reale dell'autore teso a dare una trattazione compatta e consequenziale, pur nella ricchezza e complessità di un gusto barocco, trova conferma e verifica dalla lettura dell'*Argomento de' cinque dialoghi della prima parte*. Come è noto, Bruno in questi sommari non è avaro nell'esporre i contenuti e le modalità delle proprie argomentazioni ed è quindi significativo esaminare la sua esposizione cursoria. Ecco come egli ci informa del contenuto del primo articolo del primo dialogo:

... nel primo si mostrano le cause e principii motivi intrinseci sotto nome e figura del monte, e del fiume, e de muse che si dichiarano presenti, non perché chiamate, invocate e cercate, ma più tosto come quelle che più volte importunamente si sono offerte: onde vegna significato che la divina luce è sempre presente; s'offre sempre, sempre chiama e batte a le porte de nostri sensi et altre potenze conoscitive et apprensive: come pure è significato nella *Cantica* di Salomone dove dice: «*En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per fenestras*». La qual spesso per varie occasioni ed impedimenti avvien che rimagna esclusa fuori e trattenuta¹².

Come si vede qui viene esposto con estrema brevità il vero e riposto contenuto religioso che viene trattato nel primo articolo sia pur sotto altro «nome e figura», contenuto sacro che viene ribadito dal rinnovato parallelo con il *Cantico dei cantici*, già precedentemente sottolineato, ma non vi è traccia dell'indicazione di una polemica letteraria di cui egli avrebbe certo fatto menzione se non si fosse trattato che di una «figura» fra le altre usata a chiarimento del rapporto con «la divina luce».

12. Ivi, p. 23.

MONICA FINTONI

FIGURE DELL'UMANITÀ IN BRUNO

SUMMARY

In Bruno's writings we find a number of different human characters. We frequently encounter negative figures, such as pedantic grammarians, servile followers of Aristotle, religious fanatics, impostors who hide a base and bestial nature. These individuals are the melancholy protagonists of a profound cultural crisis. More difficult is the analysis of characters embodying positive values, such as the 'fastidito', the nickname chosen by the author of the *Candelaio*; the 'furioso', whose metaphysical investigations include physics and magic; and the lawmaker, the founder of a new civilization whose role is examined in the *Spaccio*. These positive characters (messengers and prophets, lawmakers and rulers, students of physics and magic, rhetoricians and teachers of the art of memory) often lend themselves to contradictory interpretations.



Come ho accennato presentando la lettura di oggi, sul tema che affronto si sono già soffermati numerosi studi, e in particolare su quelle figure che Bruno rappresenta con tratti negativi. I grammatici pedanti, i pedissequi seguaci di Aristotele, i fanatici religiosi, gli impostori che celano sotto sembianti umani nature basse e ferine: la fisionomia di questi melanconici protagonisti della crisi di una civiltà ormai incapace di rinnovarsi nel suo fondamento è stata studiata in modo puntuale. Aggiungevo però che mi pareva più complessa, per certi versi, l'interpretazione delle figure che Bruno disegna con tratti positivi, le figure che sono, in ultimo, quelle con cui egli si identifica o potrebbe identificarsi. E questo per un motivo: perché tra queste figure si producono spesso tensioni e coincidenze non immediatamente riconoscibili.

Qualche anno fa, in un seminario del Warburg Institute, avevo scelto di ripercorrere alcune delle figure che ricorrono all'interno degli scritti di Bruno attraverso la rappresentazione che il filosofo dà di Mercurio¹. Prima tra tutte, la mercurialità propria del profeta e del messaggero con il suo opposto, l'impostura dei falsi Mercuri e

1. Per tutte le osservazioni che seguono sul rapporto tra Bruno e Budé mi per-

Apollini. Ho visto così che Mercurio può essere considerato una sorta di cifra sotto cui raccogliere i ragionamenti di Bruno a proposito della comunicazione. Il filo che si segue è coerente, ma si ha la percezione di trovarsi su un terreno critico e mutevole, non foss'altro che per le vicende che il filosofo attraversava in quegli anni di peregrinazione.

I toni ispirati del messaggero del *De umbris* e del *De infinito* sembrano infatti ritrarsi nelle opere posteriori al periodo londinese, e il *De vinculis*, in particolare, mi pare ponga il problema della comunicazione in termini più problematici. Intendo dire che, per quanto Bruno dimostrasse ancora dell'ottimismo e dello slancio al momento del suo ritorno in Italia, gli insuccessi registrati in varie occasioni, il consumarsi dei rapporti intessuti con le corti e le università che lo avevano ospitato dovevano avergli suggerito, insieme all'incertezza dei destini dell'Europa tutta, la necessità di indagare più profondamente l'ambito della conversazione tra i suoi simili. E mi pare interessante il fatto che Bruno, spesso dedito all'invettiva, dia l'impressione di lasciare parzialmente in ombra – il che non significa rinnegare – la forte vena esoterica che segnava tutta la sua produzione precedente. La questione dell'immatunità dei tempi, per quanto tematizzata fin dall'inizio, sembra assumere un rilievo crescente rispetto al motivo della protezione del messaggio dalla rozzezza e l'incomprensione del volgo.

Credo che un testo come il *De vinculis*, per quanto i suoi motivi fondamentali siano già delineati in altre opere e nonostante la sua forte impronta metafisica, sia scaturito da quello che sarei tentata di definire come uno stato d'animo, una sorta di ripensamento non privo di amarezza che produce tuttavia uno sforzo nuovo. Di più: uno sforzo del tutto familiare per chi sia abituato a frequentare gli autori del Seicento, con le loro indagini sul comportamento e sulla comunicazione. Bruno si muove insomma su quel filo che unisce il *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione alla letteratura della dissimulazione e della civiltà di corte. E, non a caso, nel *De vinculis* passa per il tema della sprezzatura, osservando come l'arte debba celare il suo sforzo per assimilarsi alla natura agli occhi dello spettatore².

Il personaggio centrale del *De vinculis* ha ancora il volto del mago.

metto di rimandare al mio contributo *Images of Mercury between Guillaume Budé and Giordano Bruno*, «Bruniana e Campanelliana», I (1995), pp. 103-119.

2. *De vinculis* (XVII, *Vincolorum modus*), BOL III 677.

Un mago, però, che si volge dall'indagine sui segreti della natura a quella sui rapporti tra gli esseri viventi e sulle forze più oscure che regolano i meccanismi dell'attrazione e della seduzione, della persuasione e del consenso. C'è una mercurialità che incarna il profeta – i Mercuri che gli dèi non mancano di inviare sulla terra quando i tempi sono maturi di cui si parla nel *De umbris* – e un Mercurio dell'eloquenza e della persuasione. Ma questo passaggio, diversamente da altri, non appare in sé critico, se non per il fatto di scaturire da un'impasse oggettiva.

D'altra parte, ci sono aspetti della mercurialità che non possono essere interpretati in modo unilineare. Ho scelto un esempio che deriva dagli studi fatti in quell'occasione, anche se si trattava allora solo di un accenno.

Nello *Spaccio* si incontra per la prima volta il mito della gigantomachia. Il consiglio degli dèi, infatti, si tiene in occasione della ricorrenza della loro vittoria contro i Giganti. Questo lo spunto per le parole di Giove:

Chi di voi... non giudicherà cosa vituperosissima di celebrar la commemorazione de la vittoria contra gli giganti a tempo che da gli sorgi de la terra siamo dispreggiati e vilipesi? Oh che avesse piaciuto a l'omnipotente irrefragabil fato che all'ora fussemo stati discacciati dal cielo, quando la nostra rotta per la dignità e virtù di nemici non era vituperosa tanto: perché oggi siamo nel cielo peggio che se non vi fussemo, peggio che se ne fussemo stati discacciati: atteso che quel timor di noi che ne rendea tanto gloriosi, è spento; la gran riputazione de la maestà, provvidenza e giustizia nostra, è cassa...

Rischiarono allora, gli dèi, di essere scacciati dal cielo, quegli dèi che rappresentano una *lex*, una religione che si fa precetto positivo e collettivo. E il loro invecchiare è chiara metafora della decadenza di tale legge. È invece meno chiaro che rilievo intendesse dare l'autore alla data in cui si avvia la riforma, il giorno della vittoria contro i Giganti: una vittoria che nel mito gli dèi ottennero grazie al raggio dell'asino, che disperse e spaventò gli avversari.

Nell'*Epistola explicatoria* dello *Spaccio* Bruno spiegava che la Gigantoteomachia è «segno de la guerra continua e senza tregua alcuna che fa l'anima contra gli vizii e disordinati affetti»⁴. Eppure tutti gli altri, numerosi riferimenti bruniani ai Giganti complicano la questione.

3. *Spaccio*, BOeuC V 99.

4. *Spaccio*, BOeuC V 29-31.

È stato osservato che i Giganti rappresentano, nella letteratura francese vicina agli ambienti di corte e celebrativa della monarchia, la sanguinosa ribellione dei riformati. Ed è stata formulata l'ipotesi che Bruno adoperi questo motivo nello stesso senso.

Nel mio studio su Mercurio avevo esaminato le allusioni ai Giganti contenute nel *De imaginum compositione*. Parlando di Mercurio e della sua cavalcatura, il Nolano rinnega, per così dire, la propria operetta sull'asino cillenico per poi riproporre, in buona sostanza, i temi che erano stati di quello scritto che egli definisce «soppressum». L'asino, dice, rappresenta qualità opposte a quelle di Mercurio. Tra queste, basti menzionare l'«hallucinata credulitas», o l'«ingenium circuncisum», con il suo chiaro riferimento al cuore circosciso del cristiano di paolina memoria⁵. Ma i contrari, dice Bruno, sono complementari, cosicché dal rovesciamento di questi caratteri si possono ricavare anche le qualità di Mercurio che in questi passi sono «non nominatae et forte innominabiles»⁶. Si accenna dunque alla «vox vehemens» dell'asino, al raglio che riuscì a terrorizzare i giganti, ovvero, dice Bruno, «huius mundi principes et sapientes (qui contra deos rebellarant)»⁷. A ricordare a questi antichi sapienti la loro sconfitta sono *Humilitas*, *Abiectio*, nonché *Vilitas triumphatrix* e *Ignorantia*. E il raglio dell'asino, il «territremus Ruditus» che disperse i Giganti, d'altra parte, si trova vicino ad altre voci bestiali e funeste come il verso della locusta, continuando, a mio parere, a rappresentare una nozione tanto multiforme quanto precisa, l'asinità contro la quale Bruno si era più volte scagliato.

Avevo visto, nel frattempo, l'uso fatto da Guillaume Budé dell'immagine dei Giganti. Mostruosi figli della terra («omnino terrae filii»), spregiatori di idee come la provvidenza e l'immortalità dell'anima, duri come corazze, i giganti sono privi del timore di dio e dell'inferno. «Nullum cum Deo commercium habentes», hanno tuttavia «ingenii multum». Budé, alla fine, li caratterizza con chiarezza, chiamandoli 'Figli dell'incredulità'⁸.

Vediamo come Bruno si muova in qualche modo nella stessa direzione.

5. *De imag. comp.*, BOL II,III 239.

6. *De imag. comp.*, BOL II,III 238.

7. *Ibid.*

8. G. Budé, *Le passage de l'Hellenisme au Christianisme*, introduction, traduction et annotations par M. M. de La Garanderie et D. F. Penham, Les Belles Lettres, Paris 1993, II, p. 244.

Sul mito della gigantomachia Bruno insiste nella *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore della Cabala*, anticipando i passi che abbiamo appena percorso. Bruno sta discutendo dei fanatici religiosi che non si occupano che della salvezza ultraterrena, del tutto incuranti delle sciagure che devastano la civile conversazione. All'estremo opposto sono coloro che «con empia curiosità vanno, o pur mai andaro perseguitando gli arcani della natura, computaro le vicissitudini de le stelle». E si aggiunge:

questi son stati significati per l'allegoria de gli antiqui sapienti (alli quali non ha voluto mancar il divino spirito di revelar qualche cosa, almeno per farli inescusabili) in quello sentenzioso apologo de gli dei che combatterono contra gli rubelli giganti, figli de la terra et arditi predatori del cielo...⁹

Sull'argomento Bruno torna più avanti, quando ironizza sui «santi dottori e rabini illuminati». A costoro vengono contrapposti «gli superbi e presumtuosi sapienti del mondo», ora «confusi e messi in dispersione», «quali ebbero fiducia nel proprio ingegno, e con temeraria e gonfia presunzione hanno avuto ardire d'alzarsi alla scienza de secreti divini e que' penetrati della deitate, non altrimenti che color ch'edificaro la torre di Babelle»¹⁰.

Ora, io non credo che Bruno avrebbe potuto sottoscrivere un'invettiva contro i sapienti del mondo che «computaro le vicissitudini de le stelle», né contro coloro che «ebbero fiducia nel proprio ingegno». Né – tantomeno – che questa immagine potesse per lui atteggiarsi a una rappresentazione dei protestanti. Per l'ennesima volta, Bruno si muove sul filo dell'ironia e dell'ambiguità.

La mia idea è che il Nolano voglia fare dei Giganti la metafora del passaggio epocale che segna l'obsolescenza di un'antica sapienza. Il consiglio degli dèi dello *Spaccio* incarna la religione romana, il cui avvento costituisce un dato storico oggettivo che Bruno accetta in quanto tale, rintracciandone il fondamento sano e positivo. Un momento storico, però, che apre il passaggio al cristianesimo e a quelle che Bruno interpreta come le sue estreme degenerazioni. Nell'oroscopo delle religioni che si delinea all'inizio dello *Spaccio*, quando si rappresentano degli dèi soggetti alla corruzione e alla vicissitudine, il Giove riformatore cerca di ricondurre la civiltà

9. *Cabala*, BOeuC VI 35.

10. *Cabala*, BOeuC VI 79.

che rappresenta al suo momento originario e produttivo: un'operazione del tutto possibile, all'interno della visione della ciclicità che Bruno media da Machiavelli. Con le sue recriminazioni, tuttavia, Giove sottolinea il paradosso di celebrare quello che fu un passaggio in cui si verificarono dissipazione e dispersione funesta di un'antica sapienza – forse quella stessa sapienza che sarà ancora celebrata nelle pagine iniziali del *De magia*. E il paradosso di celebrare il proprio apogeo nel momento del massimo declino.

Di contro, c'è un passo dello *Spaccio* in cui Perseo viene destinato a percorrere l'Europa, cercando «que' superbi e mostruosi Atlanti, nemici de la progenie di Giove, da cui temeno che gli vegnan tolte le poma d'oro che sotto la custodia e serragli de l'Avarizia et Ambizione tegnono occolte»¹¹: un passo le cui allusioni non sono affatto chiare. Allo stesso modo, nel *De la causa* si parla degli animali che riprenderanno loro voce e sembiante di fronte alla nuova filosofia: gli asini raglieranno per poter nuovamente spaventare i «gigantoni» che sono definiti «più de lor stupidi»¹². E i toni dell'*Oratio valedictoria* sono ancora più netti: si ricordano le gesta di Minerva, che nella guerra contro i Giganti uccise il mostro Egeo: «Manifestavit haec in eo bello gigantum... quemadmodum omnis humana vis (quantacunque sit illa) adversus Dei veritatem insurgens, temeritas item, arrogantia, atque praesumptuosa filiorum terrae ignorantia, vana sit»¹³.

Non solo: la gigantomachia veniva accostata, nel passo della *Cabala* che ho citato, alla costruzione della torre di Babele. Mi sono chiesta, allora, se Bruno non pensasse, in questo caso, a quella perdita del linguaggio naturale di cui si rammarica nel *De magia*, annoverando lo sforzo dei costruttori della torre di Babele tra i momenti di dissipazione della sapienza umana¹⁴. Ma il tratto che accomuna le due metafore mi pare, invece, sia qui quello che è richiamato altrove, quando si parla del punto più alto del cielo – quell'Orsa dove per l'appunto si collocherà niente meno che la Verità – con queste parole:

là verso dove ambivano gli giganti; là dove la generazion fiera di Belo fa-

11. *Spaccio*, BOeuC V 301.

12. *Causa*, BOeuC III 47.

13. *Orat. valed.*, BOL I,1 8.

14. *De magia*, BOL III 412.

cea montare la torre di Babelle; là dove gli maghi del specchio calibeo cercano gli oracoli de Floron, uno de' grandi principi de gli arctici spiriti; là dove gli Cabalisti dicono che Samaele volse inalzare il solio per farsi assomigliante al primo altitonante...¹⁵

Il senso di tutto questo è il tendere al cielo, lo sforzo dell'indimento. Del resto Bruno non manca di usare, alle volte, la stessa metafora in sensi diversi. Così come i Mercuri sono, a seconda dei casi, messaggeri di dio o perversi impostori, così parrebbero esserlo i Giganti. Siqf potrebbe essere tentati di pensare che questi ultimi altro non siano che un'altra delle maschere dell'impostura, quelle maschere di aspetto eroico o divino che celano la più profonda bestialità, oppure semplicemente la metafora di un sapere debole, se non addirittura negativo. Il fatto è che nelle pagine della *Cabala* i Giganti non solo non coincidono con la santa asinità per cui «è domata, vinta e calpestrata la gonfia, superba e temeraria scienza secolare; et è ispianata al basso ogni altezza che ardisce di levar il capo verso il cielo»¹⁶, ma vengono addirittura nettamente opposti a coloro che si volgono a riformare gli abusi della religione piuttosto che perseguitare «gli arcani della natura».

Bruno lo dichiara esplicitamente, nei passi che ho letto in precedenza, che sono proprio coloro che perseguitano «gli arcani della natura» a essere significati per i giganti. Dunque, sapienti che non hanno saputo accompagnare il loro ardimento speculativo alla fondazione di una civiltà? Che non hanno saputo fondare il proprio sforzo euristico su una riforma dell'ordine morale e civile, che non hanno avuto la forza di imporsi sulla vicissitudine, di infiggere «il chiodo alla ruota» acciò non scorresse? Una sorta di debolezza, mi domando, simile a quella cui accenna Campanella, quando intitola una delle poesie filosofiche *Senno senza forza de' savi delle genti antiche esser soggetto alla forza de' pazzi*?¹⁷

Nel *De immenso* Bruno torna sulla figura di un altro Gigante, un Gigante che era già comparso nello *Spaccio*: Pitone – assimilazione, in realtà, del gigante Tifone o Tifeo – che, «invicto vultu», osò fendere il cielo, e ora lancia la sua invettiva contro gli dèi. Si domanda tormentosamente, Pitone, perché gli stolti celebrino gli dèi celesti

15. *Spaccio*, BOeuC V 133.

16. *Cabala*, BOeuC VI 33.

17. Cfr. T. Campanella, *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, UTET, Torino 1977, p. 121 (13).

che, sotto sembianze umane e ferine, fuggivano lungo le rive del Nilo, piuttosto che celebrare i veri uomini che con la potenza di un alto ingegno e sprezzando le minacce divine hanno scoperto altri mondi, scardinando l'immagine di un cielo costretto entro le sfere, facendo crollare la rocca degli dèi sull'Olimpo¹⁸. Come osserva lo stesso Monti, questa celebrazione richiama espressamente le parole con cui Bruno celebra la nuova scienza nelle opere italiane¹⁹. Non a caso, la conclusione del capitolo ricalca un'invocazione che compare ricorrente negli *Eroici furori*: se si comprenderanno queste verità, non si cercherà più la materia e l'efficiente lontano da se stessi, volgendosi a qualcosa di distante e separato, poiché materia e causa sono vicini a noi, se non addirittura dentro noi stessi²⁰.

Eppure anche Pitone compariva nello *Spaccio* tra le figure della «protervia gigantesca», mentre quel Capricorno che aveva suggerito agli dèi di mutarsi in bestie veniva, come gli asini, premiato da Giove. Questo mi pare confermare la complessità che abbiamo intravisto nelle allusioni ai Giganti.

Abbiamo accennato, per ora, a figure che sono, insieme a molte altre, esemplari del contrasto tra impostura e verità, un contrasto che percorre tutta l'opera bruniana e che attraversa il piano del sapere speculativo così come quello del governo dei popoli.

In questo contrasto Bruno si veste senz'altro dei panni del messaggero di una nuova filosofia, se non addirittura di una nuova epoca. Non staremo a ripercorrere i notissimi passi dei dialoghi in proposito. Vorrei piuttosto passare per altre rappresentazioni: rappresentazioni, questa volta, che Bruno dà, in modo più o meno diretto, di se stesso.

Nell'*Antiprologo* del *Candelaio* Bruno si definisce «il Fastidito», una «fisionomia smarrita» che «par che sempre sii in contemplazione delle pene dell'inferno». Simile a un vegliardo, è «un che ride sol per far comme fan gli altri», mentre invece «non si contenta di nulla». «Fastidito», «restio», «bizzarro», «ritroso», «fantastico»: questi i termini con cui Bruno descrive colui che è «in tristitia hilaris, in hilaritate tristis»²¹.

Senza precisare ancora a cosa possa rimandare questa descri-

18. *De immenso*, IV, 1, BOL I,II 1.

19. G. Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, UTET, Torino 1980, p. 579 nota.

20. Ivi, p. 584.

21. *Candelaio*, BOeuC I 37-39 e 3.

zione, mi preme ricordare che il 'Fastidito' è stato paragonato al sapiente inteso come colui che vive in una sorta di medietà indifferente – uno stato distante, se non precedente rispetto a quello del 'Furioso'. Ma vediamo alcuni tratti della descrizione del Furioso. «Ecco dunque con quali condimenti il magistero et arte della natura fa che un si strugga sul piacer di quel che lo disface, e vegna contento in mezzo del tormento, e tormentato in mezzo de tutte le contentezze»: e questo accade in ragione dell'azione dei contrari, per cui «in medesimo soggetto composto, si trova il senso di delectazione e tristitia insieme»²².

La dialettica tra *hilaritas* e *tristitia* ricorre nei dialoghi, come quando si parla dell'anima che «sì triste si gode in dolci stenti»²³. Sempre negli *Eroici furori*, Tansillo nega che l'esser savio consista in un'opzione eraclitea: quella peculiare forma di melanconia patologica che Bruno vede segnare gli intellettuali del suo tempo è definita in questi passi « un'altra specie di pazzia, et oltre peggiore » di quella democritea. Il savio è piuttosto «Quel che non è contento né triste». Non la statua stoica di erasmiana memoria,

ma quel ch'è vivo, veggghia et intende; il quale considerando il male et il bene, stimando l'uno e l'altro come cosa variabile e consistente in moto, mutazione e vicissitudine... non si dismette, né si gonfia di spirito, vien continente nell'inclinazioni e temperato nelle voluptadi: stante ch'a lui il piacere non è piacere, per aver come presente il suo fine. Parimente la pena non gli è pena, perché con la forza della considerazione ha presente il termine di quella. Cossì il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose che non sono, et afferma quelle non esser altro che vanità et un niente; perché il tempo a l'eternità ha proporzione come il punto a la linea²⁴.

Non sono dunque sovrapponibili, questi che si vorrebbero chiamare stati d'animo, ma che rappresentano qualcosa di più: il Fastidito, diversamente dal sapiente, è anch'egli pienamente immerso nel contrasto che caratterizza il Furioso. In quell'eccesso che in quanto tale si configura inevitabilmente come vizio, sebbene – e questo è sottolineato ormai più volte – come vizio di natura superiore, che «non è nella temperanza della mediocrità, ma nel-

22. *Furori*, BOeuC VII 303.

23. *Furori*, BOeuC VII 357.

24. *Furori*, BOeuC VII 99-101.

l'eccesso delle contrarietà ha l'anima – dice Bruno – discordevole...»²⁵.

Come ricordava nella seconda parte degli *Eroici furori*, Bruno riteneva di aver avviato la sua avventura speculativa lungo la direzione seguita dal Furioso in gioventù, prima ancora di definirsi come 'Fastidito'. Nell'ultimo degli scritti bruniani torneranno – e a me pare significativo – le stesse parole che Bruno aveva posto all'inizio del *Candelaio*. Nel capitolo intitolato *Vinculi descriptio*, infatti, si danno varie definizioni della nozione di vincolo, desunte da autori diversi. E per Bruno il vincolo è «tristitia hilaris, hilaritas tristis»²⁶: il vincolo – fondamento della realtà e criterio dell'interpretazione dei suoi movimenti e della sua struttura – coincide con quella forma di consapevolezza che scaturisce dallo stato d'animo del Fastidito e si traduce nell'esperienza del Furioso. La virtù, si dice negli *Eroici furori*, consiste piuttosto nell'essere minimamente – se non affatto – triste, minimamente – se non affatto – lieto, nel convergere dei contrari in «uno et indifferente»²⁷.

Ma, d'altra parte, difficile è pensare che il «grado della indifferenza», la «casa della temperanza»²⁸ in cui versa quello che Bruno definisce un «animo forte» sia qualcosa di così distante e remoto da quei furori che « non son oblio, ma una memoria; non son negligenze di se stesso, ma amori e brame del bello e buono... un impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello...»²⁹.

Ma torniamo per ora a questa altra «anima discordevole» che è il Fastidito. Un lemma che raccoglie in sé nozioni come insoddisfazione, malessere spirituale, turbamento, tedio, languore. Melanconia, infine. Connotazioni che si attagliano anche alla figura del Furioso. E non solo: obliterando questo aspetto, si perde un altro dei momenti del dialogo che Bruno intesse con Ficino all'interno di quest'opera – un dialogo la cui centralità è stata a mio parere dimostrata da una delle più autorevoli e scrupolose interpreti del pensiero del Nolano, Rita Sturlese³⁰.

25. *Furori*, BOeuC VII 105.

26. *De vinculis* (IX), BOL III 690.

27. *Furori*, BOeuC VII 103.

28. *Ibid.*

29. *Furori*, BOeuC VII 121.

30. Cfr. R. Sturlese, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con*

I miei interlocutori conoscono meglio di me il *De vita triplici* di Ficino e la lettura, ormai classica, che ne hanno dato gli studiosi della cerchia del Warburg Institute, sottolineando il segno lasciato da quest'opera – e dalla sua interpretazione del celeberrimo *Problema* pseudoaristotelico – nella letteratura che si occupa del nesso tra genio e melanconia. Un nesso che, per quanto riguarda Bruno, è stato più o meno esplicitamente negato in varie occasioni. Vediamo, allora, come il Nolano tratta il problema della melanconia nella sua produzione latina.

Della teoria degli umori e delle complessioni Bruno parla nei *Libri Physicorum Aristotelis explanati* commentando il IV *Meteorologico-rum*, nella XXXIX delle *Theses de magia* – discutendo dei benefici effetti della musica sul temperamento atrabiliare –, e nel *De Medicina Lulliana*, dove si parla del battito del polso, della febbre e dell'urina in rapporto alle diverse complessioni. In queste opere si ritrovano i motivi classici della letteratura medica e fisiognomica sulla melanconia: l'associazione dell'umore melanconico alla terra, al freddo, all'autunno, all'aridità («tristitia exiccat», si dirà nella XLI delle *Theses de magia*). Si ritrova la caratterizzazione di quella melanconica come la peggiore e più pericolosa tra le complessioni, con la sua torpida lentezza, con il sospetto e l'inquietudine che la travagliano. Nella *Medicina Lulliana* si legge: « Ideo homo melancholicus est valde mobilis, et infima cogitans et turpitudines et malum, et cito movetur ad iram... et ratione frigiditatis est avarus et piger... »³¹.

Non a caso, trattando dei «Vincibilium temperamenta»³², il *De vinculis* affermerà che i melanconici possono essere indotti più facilmente degli altri alla tristezza, al desiderio, all'amore, giacché la loro immaginazione è più eccitabile e intensa, le loro passioni sono in generale più mobili e violente. Per gli stessi motivi, però, i melanconici «contemplationi et speculationi etiam sunt aptiores».

Quest'ultimo è il motivo che emerge con chiarezza nel *De architectura Lulliana*. Qui Bruno accenna al tema nel senso che più ci interessa. Secondo l'arte lulliana, dice Bruno, l'intelletto agente è causa universale che svolge nei confronti della mente la stessa fun-

Ficino a Oxford sull'anima umana, «Giornale critico della filosofia italiana», XIV (1994), pp. 33-72, anche in *Fonti e motivi dell'opera di Giordano Bruno*, atti del Convegno (Cassino, 11-12 dicembre 1992), «Nouvelles de la République des Lettres», 1994, 2, pp. 89-167.

31. *Med. Lull.* (*De humoribus, De humore melancholico.* 5), BOL III 625 ss.

32. *De vinculis* (XVII), BOL III 677.

zione che il sole assolve nei confronti dell'occhio. Causa materiale della contemplazione, invece, è una «temperatior melancholia» che dipende da una disposizione saturnina: se risiede in questa disposizione, lo spirito offre all'animo un migliore strumento per la contemplazione. Gli «intelligentiae semina» producono allora esiti singolari³³. Come esempi di tale disposizione, Bruno cita Omero, Esiodo, Zoroastro.

Così anche nella *Lampas triginta statuarum*. Si indaga sull'atto della conoscenza, osservando che la *ratio* dell'atto conoscitivo dipende prima di tutto dalla *ratio* della complessione naturale, «quae naturalis et Saturni melancholiae regulatae tribuitur». Seguono l'indole e l'ingegno, che è connesso a una «naturalis temperatura et organorum dispositio». Conseguenti sono poi istinto e inclinazione, sensi, fantasia, cogitativa, ragione e intelletto³⁴.

Nel *De monade*, invece, si enumerano le *vacationes* platoniche. Nel cammino verso la perfezione si prendono le mosse da una complessione moderata: il secondo grado dell'*ascensus* – di conseguenza, mi pare di poter dire – consiste in una «Lucida et subtilis Melancholia»³⁵. Il lemma è tradotto, nell'edizione curata da Carlo Monti, con «concentrazione»: uno scarto, per quanto pertinente, certo eccessivo³⁶.

Di una materia «temperatioris melancholiae» si accennava di passaggio anche nel *Sigillus sigillorum*³⁷, per distinguerla dalla «materia crassior» in cui sprofondano per debolezza di raziocinio coloro che sono agitati da passioni nefande o dal fanatismo religioso. Significativamente, Bruno la definisce «divinioribus ingeniis subseruiens»³⁸. Altra cosa è la melanconia «pessime olens»³⁹ che conduce quelli che Bruno definisce 'apocaliptici' a una disposizione saturnina artificiale e viziosa; tale disposizione è ottenuta coltivando un'estenuazione della corporeità che riproduce, in negativo, quella operata dal Furioso. Di nuovo melanconia «crassior» e «terrestrior» sarà definita questa disposizione nel *De magia*, dove Bruno torna a parlare della privazione del nutrimento e dei farmaci di cui fanno

33. *De comp. architect.* (Sectio 1, IV, «Materia in qua»), BOL II,II 7.

34. *Lampas trig. stat.* (*De campo Minervae seu de notitia*), BOL III 140.

35. *De monade* (VIII, *Scalae eptadis, Tertius ordo*), BOL I,II 441.

36. G. Bruno, *Opere latine*, cit., p. 388.

37. *Sig. sigill.* (XI *contractio*), BOL II,II 189.

38. *Ibid.*

39. *Sig. sigill.* (XII *contractio*), *ibid.*

uso certi melanconici. Nel *De imaginum compositione*, infine, la melanconia sarà ricordata soltanto nel campo Stigio, associata con ogni genere di morbo, accanto a *Furor*, *Frenesis*, *Mania*, *Delirium*.

La nozione di melanconia temperata è assolutamente centrale, dunque, in Bruno come in Ficino: non a caso nell'*Epistola explicatoria* dello *Spaccio* sarà la «stemprata Melancolia» a farsi «antro al Genio perverso», quel genio che si contrappone a «Furor divino, Entusiasmo, Rapto, Vaticinio e Contrazione»⁴⁰.

Tutti questi elementi mi pare consentano di supporre che Bruno, anche scrivendo i *Dialoghi italiani*, abbia presente i passi di Ficino. Nello *Spaccio*, per esempio, il tema è soltanto sfiorato, ma vediamo come. Si sta discutendo del destino di quel «divo e miracoloso Orione» che l'*Epistola explicatoria* aveva già associato con l'impostura⁴¹, e dell'opposizione tra divinità romane e divinità greche o 'ingrecate'⁴². Sono passi celebri, in cui si descrive il rovesciamento messo in atto da quell'impostura che costituisce la massima degradazione di quella civiltà di cui si tenta la riforma. Orione tenterà di sostituirsi a Giove, predicando che

la filosofia, ogni contemplazione et ogni magia che possa fargli simili a noi, non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto di melancolia⁴³.

La melanconia come rischio di chi coltiva la speculazione: era il tema portante del *De vita*. Un altro *topos* della letteratura sulla melanconia compariva in Ficino, dopo essere comparso nello pseudo-Aristotele così come nel *De tranquillitate animi* di Seneca: la mania viene paragonata all'ebbrezza, con i suoi estremi: l'ardimento estremo e la lentezza più torpida. E nella XLVII delle *Theses de magia* Bruno distingue una follia di tipo inferiore – quella che ottenebra il senso e la cogitativa – dalla follia superiore al sentire del volgo, che assimila, distingue e ordina i principi della conoscenza. In quest'occasione ricorda come il vino possa produrre «furor et

40. *Spaccio*, BOeuC V 41.

41. *Spaccio*, BOeuC V 47.

42. *Spaccio*, BOeuC V 463.

43. *Ibid.*

multiplex inordinata incitatio», mentre «ex contemperamento atque potu animus etiam subtiliatur atque reficitur»⁴⁴.

Negli stessi passaggi Ficino accostava la melanconia temperata all'adustione, concludendo con un accenno che costituisce uno dei più suggestivi passaggi della sua dottrina della luce: da rappresentazione dell'oggetto la luce si fa rappresentazione del soggetto, di quell'anima che la *Theologia Platonica* descriveva come contrazione in un punto luminoso. Concludeva Ficino, con una sentenza di Eraclito: «Lux sicca, anima sapientissima»⁴⁵.

Non credo vi sia necessità di sottolineare il rilievo di questi temi negli *Eroici furori*.

D'altra parte, nella *Cabala*⁴⁶ si descriveva quella patologica melanconia intellettuale che affliggeva i tempi di Bruno e che avrebbe segnato ancor più profondamente epoche immediatamente successive: il falso profeta è definito come «malenconico, imbreaco et infetto d'atra bile»; così come sono i tratti della melanconia a descrivere i frati domenicani satireggiati da Onorio: «melanconico, smagrito, impallidito, invecchiato, impazzito, astratto»⁴⁷. Un inciso su quest'ultimo termine – e questa può sembrare una divagazione: Campanella usa per sé l'appellativo di Astratto, nella celebre poesia scritta in carcere, *Di se stesso, quando bruciò il letto e divenne pazzo, o vero o finto*⁴⁸. Amabile, l'unico che se non erro fa un'ipotesi su questa definizione, osserva che Campanella è astratto per trovarsi «in faucibus Orci». Tuttavia, il ricorrere di questo termine tra gli aggettivi che qualificano lo spirito contemplativo mi pare spieghi da sé la questione, ricollegando il filosofo di Stilo al ragionamento che stiamo conducendo. L'astratto è tale in quanto escluso dalla conver-

44. *Thes. de magia*, BOL III 483-484.

45. M. Ficino, *Opera omnia*, ristampa anastatica dell'edizione Basileae 1576, Bottega d'Erasmus, Torino 1962, I, p. 498. Cfr. tuttavia anche Id., *De le tre Vite, cioè, A qual guisa si possono le persone letterate mantenere in sanità...*, rist. anast. dell'ediz. per Michele Tramezzino, Venezia 1548, SGSA, Como 1969, V: i rimandi che seguono sono infatti all'interessante traduzione cinquecentesca del *De vita*. In passi appena precedenti, Ficino spiega come la melanconia procuri la concentrazione per essere «simile al centro del mondo» (ivi, p. 27) e descrive quel «furore divino» (ivi, p. 30) indispensabile alla creazione poetica, ricordando tuttavia che con il raffreddamento dell'atra bile «non si spera nulla, si teme d'ogni cosa, rincresce la vita» (ivi, p. 32).

46. *Cabala*, BOeuC VI 117.

47. *Cabala*, BOeuC VI 119

48. Cfr. T. Campanella, *Opere letterarie*, cit., p. 229 (62).

sazione con i suoi simili, prigioniero nel suo Caucaso. Ma lo è anche per la venazione tormentata e solitaria nel corso della quale costruisce la propria morale eroica: una morale che si fonda sulla considerazione della vicenda umana alla luce della vicissitudine universale, capace di relativizzare la nozione di male all'interno dell'economia cosmica, con il superamento dell'angustia del punto di vista che appartiene ai vermi del formaggio che pensano «non ci esser altra vita né paese che 'l lor cacio»⁴⁹. A me pare che la figura dell'Astratto si connetta in qualche modo a quella del Fastidito, nel suo tentativo di spingere il proprio sguardo al di là del bene e del male. Le parole di Bruno negli *Eroici furori* – «Perché questo male assolutamente ne l'occhio de l'eternitate è compreso o per bene, o per guida che ne conduce a quello»⁵⁰ – tratteggiano l'argomento che Campanella farà proprio delineando la sua idea di una morale eroica. Mi preme però sottolineare che l'evocazione di un nesso come questo non rimanda necessariamente a un dialogo diretto tra due autori: vi sono, a mio parere, motivi che costituiscono il tessuto di problematiche con cui tutti gli autori di un'epoca si confrontano.

Ma torniamo alla melanconia e al furore⁵¹. Bruno, si diceva, in-

49. Cfr. T. Campanella, *A consimili*, ivi, p. 232 (64). Accetto e faccio mia l'ipotesi di Germana Ernst che l'Astratto sia tale in quanto costretto al distacco da se stesso durante la tortura, e trovo tuttavia che questo prezioso rilievo non sia in contraddizione con quanto espresso qui sopra, ma in qualche modo confermi il sentimento dell'autore di trovarsi in una condizione estrema e non descrivibile se non nei termini dell'estraneazione e della separazione.

50. *Furori*, BOeuc VII 127.

51. Conferma l'osservazione sui motivi che si intrecciano in autori diversi, tra l'altro, l'esame di un testo della seconda metà del Seicento che ricapitola alcuni dei luoghi tipici che riguardano la melanconia, argomenti che dimostrano una persistenza singolare nel corso del XVII secolo. Le pagine di Marin Cureau de la Chambre, consigliere di corte e medico di Luigi XIV, offrono una sistemazione ordinata e chiara di queste riflessioni: nell'ultimo volume di *Les Caracteres des Passions* (*Les Caracteres des Passions, dernier Volume, Où il est traité de la Nature des Causes et des Effets Des larmes De la crainte du desespoir, par le Sieur de la Chambre...*, à Paris, chez Jacques d'Allin, 1667), si tratta del temperamento atrabiliare e di quello sanguigno melanconico, «qui sont ceux à la verité qui font la force heroïque» (p. 89): temperamenti che non conoscono lacrime, giacché in essi la materia non riesce a sciogliersi, a separarsi dalla massa sanguigna per trovare un passaggio per gli occhi. Un'eccezione si ha nei cuori molli: i cervi, per esempio, sono di temperamento freddo e melanconico, ma piangono – fin da Plutarco si diceva che versassero lacrime amare. E il furioso è capace del pianto: Atteone mutato in cervo non ha l'occhio della durezza del corno con cui è descritto Ulisse in molte fonti. Nel quarto volume Cureau de la Chambre aveva trattato dei vari gradi del dolore, una tipologia che

tende definire con nettezza il carattere della contrazione del furioso che, nelle sue parole, «non è furor d'atra bile» caratterizzato dalla «dissonanza» corporale e spirituale,

Ma è un calor acceso dal sole intelligenziale ne l'anima et impeto divino che gl'impronta l'ali: onde più e più avvicinandosi al sole intelligenziale, rigettando la ruggine de le umane cure, dovien un oro probato e puro, ha sentimento della divina et interna armonia, concorda gli suoi pensieri e gesti con la simmetria della legge insita in tutte le cose⁵².

E d'«oro infocato»⁵³ è per Ficino il colore della melanconia temperata propria del genio: una melanconia che anch'egli distingue radicalmente da quella patologica, richiamando d'altra parte i tratti che

procede per gradi, da *Chagrin*, – «une sourde et secrete Tristesse» (p. 104) –, a *Melancholie*, «de plus longue durée» (p. 107), in cui l'umore melanconico è adusto; poi l'*Ennuy*, di origine sconosciuta, legata a una sorta di disgusto complessivo, un dolore inquieto che passa dalla *Fascherie*, vicina alla collera e al desiderio di vendetta, per giungere all'*Affliction*, «une grande et forte Tristesse» (p. 112). Nell'ultimo volume si parla invece di *Desespoir*, uno stato condannato dalla religione che è sempre combinato con la *Fureur*, che non è altro che un porsi dell'anima «hors de son assiete naturelle» (p. 491). Tra le varie sue forme è il furore divino, che è amoroso, marziale, poetico e bacchico: «Toutes ces sortes de Fureur se peuvent trouver avec le Desespoir. Car celuy qui fait faire ces grandes et nobles actions de courage qui se font admirer, est sans doute animé d'une Fureur Divine et Heroïque» (p. 492). E nella disperazione estrema «il est en un estat où il ne fait pas paroistre le sentiment qu'il en a: Parce qu'il n'est plus capable d'aucune autre Passion de celle du Desespoir où il est abysmé... C'est pourquoy il n'a plus alors aucun mouvement d'Amour ny de Hayne, il ne craynt et n'espere plus rien: Et quoy qu'à le voir sans se plaindre et sans s'inquier on puisse croire qu'il supporte patiemment son affliction, c'est stupidité plustost que patience». La *Douleur* «elle croit que les soins que la Nature luy a inspirez pour la conservation ne sont plus d'aucun usage...». All'estremo del dolore l'aspetto languido, pallido, silenzioso, in assenza di lacrime, si unisce alla perdita del desiderio di conservarsi. Non si ha più vero dolore né speranza, timore, costanza o coraggio. Le forze si abbattano, ma si rendono poi straordinarie nel furore. Bruno l'aveva detto nel *De umbris*, che certe acque conducono alla follia se non amministrate dalla temperanza; e Montaigne, nel saggio che tratta *Della moderazione* (I, XXIX), ricordava con Calicle che l'eccesso nella filosofia «rende un uomo selvatico e vizioso, disdegnante le religioni e le leggi comuni, nemico delle relazioni sociali, nemico dei piaceri umani, incapace di qualsiasi governo politico, di portar soccorso agli altri e di soccorrere se stesso» (M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, p. 262).

52. *Furori*, BOEuC VII 123.

53. M. Ficino, *De le tre Vite*, cit., VI, p. 36: «quasi d'un oro infocato e rubicondo misto co' l vago colore della purpura; e quasi uno arco celeste reca da l'acceso cuore fuori sul viso, varij e giocondi colori» (cfr. *Opera omnia*, cit., p. 498).

le accomunano, la labilità del confine tra due stati dagli esiti tanto radicalmente diversi. Non a caso, Ficino ricorda come Saturno indichi la sorte dell'uomo 'segregatus', tra gli estremi della divinità e della ferinità⁵⁴.

In Bruno questi richiami si accentuano quando si descrivono l'estenuazione della corporeità da parte del furioso, l'*insania* che egli dimostra agli occhi dei più, la «procerità di selva» in cui si attua la sua estraneazione. Non credo vi sia bisogno di commentare una descrizione come questa: «Quindi il corpo è macilento, mal nodrito, estenuato, ha difetto de sangue, copia di malancolici umori, li quali se non saranno strumenti de l'anima disciplinata o pure d'un spirito chiaro e lucido, menano ad insania, stoltizia e furor brutale»⁵⁵.

Negli stessi passi Bruno richiama il *Simposio* e la figura tormentata di Amore. E a Platone si era riferito Ficino, scrivendo – leggo ancora nella traduzione cinquecentesca, fedele e suggestiva per il suo richiamare il lessico che sarà di Bruno:

Il che volle il nostro Platone mostrare nel *Timeo*, quando disse, che l'animo contemplando spesso, e intentissimamente le cose divine, viene con questo esercizio à diventare così potente, che fa montare il suo corpo à più di quello che la natura del corpo patisce; e con le sue forti agitationi il viene à lasciare à le volte à un certo modo dolo, et alle volte pare anco, che quasi tutto il discioglia, e disfaccia⁵⁶.

Non a caso l'anima domanda ai pensieri, negli *Eroici furori*: «Onde vi è nato questo malencolico e perverso umore di rompere le certe e naturali leggi de la vita vera che sta nelle vostre mani, per una incerta e che non è se non in ombra oltre gli limiti del fantastico pensiero?»⁵⁷. Il progresso del furioso si svolge dunque in una lacerazione che può condurre a esiti del tutto opposti. Governando questa lacerazione egli «doviene un dio» – e non capisco che senso abbia

54. Cfr. ivi, VII, p. 39 per il passaggio tra Scilla e Cariddi compiuto dall'uomo che percorre la via alla verità e VI, p. 37 per l'azione di Saturno che rende «eccellenti e singolari i Filosofi, massimamente quando si ritrova l'animo astratto dal proprio corpo», nonché, per gli influssi saturnini in generale, il *De studiosorum vita producenda*, XVI in *Opera omnia*, cit., pp. 513-514 e il *De vita coelitus comparanda*, XXII (ivi, pp. 564-565).

55. *Furori*, BOeuC VII 257.

56. M. Ficino, *De le tre Vite*, cit., IV, p. 29 (cfr. *Opera omnia*, cit., p. 497).

57. *Furori*, BOeuC VII 185.

discutere se per Bruno si dia la possibilità di un indiamiento: mi pare chiaro che nella sua prospettiva non si possa essere che «dio de la terra» nel senso dello *Spaccio*, «formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno»⁵⁸ – «doviene un dio», dicevamo,

e d'altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrasi insensibile et impassibile in quelle cose che comunmente massime senteno, e da le quali più vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno de la vita⁵⁹.

Discutendo delle contrazioni, più avanti, si dirà che quelle negative, così come quelle eroiche,

fanno che non s'apprenda téma di morte, non si soffrisca dolor di corpo, non si sentano impedimenti di piaceri: onde la speranza, la gioia, e gli dilette del spirto superiore siano di tal sorte intenti, che faccian spente le passioni tutte che possano aver origine da dubbio, dolore e tristezza alcuna⁶⁰.

Alla fine del percorso del furioso – se di fine si può parlare, essendo il suo tendere infinito e la visione della 'Diana' istantanea – il frutto della sua esperienza, della consapevolezza dello scorrere vicissitudinale della ruota, si traduce dunque in uno stato che Bruno decide di descrivere di nuovo in termini di insensibilità, impassibilità: uno stato che non è altro del tutto rispetto al furore, ma convive con esso, in una dialettica irriducibile, all'interno dell'«animo forte», e scaturisce da una medesima consapevolezza. L'animo forte di colui che potrebbe ripetere con Bruno, nelle parole dell'*Oratio valedictoria* che descrivono Minerva: «Hanc [Minerva] videre est caecum fieri, per hanc sapere est stultum esse... Ego vero illa vidi, an vidisse somniavi? Vidi, si tamen videndo sensum et lumen oculorum non amisi. Vidi; si tamen vidi, et non perii»⁶¹.

Vorrei ora avviarmi a concludere questo intervento. Abbiamo accennato, inizialmente, alle figure della profezia e dell'impostura. Si diceva che queste figure incarnano il contrasto tra verità e menzogna, tra luce e tenebre, l'avvicinarsi delle età storiche che ve-

58. *Spaccio*, BOeuC V 341.

59. *Furori*, BOeuC VII 121-123.

60. *Furori*, BOeuC VII 327.

61. *Orat. valed.*, BOL I,1 7.

dono il sopravvento di nuove forme del vivere civile su una civiltà in esaurimento. Un passaggio in cui non può non essere centrale una figura come quella del legislatore, colui che istituisce il vincolo civile, fondando la legge positiva e le religioni, ponendosi alla guida dei popoli.

Nel *De vinculis* si tornerà a specificare la diversità di inclinazioni che caratterizza i bruti, gli ingegni eroici, gli ordinari: una distinzione già accennata nei *Dialoghi*, che pare configurare un certo primato della speculazione. Eppure, accanto all'esaltazione del «solitario disutile», per usare un'espressione forte che appartiene allo stesso Bruno, si trovano i passi dello *Spaccio* in cui le Muse vanno a sostituire la lira. Qui Giove dà alle muse «nove collirii che son stati ordinati per purgar l'animo umano, e quanto alla cognizione, e quanto alla affezione». Si definiscono così le funzioni di Aritmetica, Geometria e Musica, della Logica, della Poesia, dell'Astrologia che apre gli occhi «alla contemplazion di cose archetipe e superne»⁶², di Fisica e Metafisica. Il nono collirio, «più grande, più prezioso e più eccellente», va all'Etica, «la quale quanto è posterior de l'altre tutte, tanto è più che tutte l'altre degna»: è il collirio

con cui prudentemente, con sagacità, accortezza e generosa filantropia saprai instituir religioni, ordinar gli culti, metter leggi, et esegutar giudicii; et approvare, confirmare, conservar e defendere tutto il che è bene instituito, ordinato, messo, et executato: accomodando quanto si può gli affetti, et effetti al culto de dei e convitto de gli uomini⁶³.

Io credo che Bruno veda il fondatore di una civiltà come una figura più complessa di quella dell'uomo 'etico'. Il fondatore di una civiltà si avvale della *contractio* come gli speculativi, si nutre della rivelazione profetica, penetra gli *arcana naturae* e pratica una scienza e una magia superiori. Come Bruno disse negli atti del processo, Mosè – uno degli archetipi per quanto riguarda la conduzione dei popoli in stretto colloquio con il divino – si fece mago grazie alla forza della contemplazione in quarant'anni di solitudine. Allo stesso modo in cui, se la mia ipotesi è fondata, la sapienza puramente speculativa dei Giganti non seppe tradursi in una civiltà, integrandosi all'interno di un ordine civile e morale.

Si pensi d'altra parte alla dedicatoria dei poemi francofortesi:

62. *Spaccio*, BOeuC V 287.

63. *Spaccio*, BOeuC V 289.

Bruno ricorda che presso Egizi, Persiani e Romani i re si sceglievano tra i sapienti, e tra i re i sacerdoti, «unde scientia, potestate, et authoritate insignes, merito dicerentur Trismegisti»⁶⁴.

Per quanto le tensioni che si producono tra le figure che abbiamo descritto debbano essere sottolineate in tutto il loro spessore, io credo che alla fine, pur nella consapevolezza del carattere commisto delle esperienze e dei temperamenti umani – nel *De vinculis* si dirà esplicitamente che la partizione tra bestiali, etici e divini è solo tipologica – l'idea regolativa di Bruno tenda ancora una volta all'unità, tentando di far convergere le esperienze dello scienziato, del mago, del furioso, del legislatore, in un 'animo forte' dalla morale eroica. Nello sforzo sublime, insomma, di farsi 'dio de la terra'.

64. *De immenso*, BOL I,1 193.

GIANNI PAGANINI

UMANO E DIVINO IN UN CONTEMPORANEO DI BRUNO: L'ANTROPOLOGIA DI GIUSTO LIPSIO

SUMMARY

Lipsius's *Physiologia Stoicorum* (1604) contains a detailed analysis of philosophical anthropology and psychology. Within a largely traditional framework (Seneca is one of the main points of reference), Lipsius deals with the characteristically Renaissance issue of the relationship between man and God, supplementing Stoic sources with material from different philosophical traditions such as Platonism and Hermeticism. As far as man's divinization (a theme emphasized in Hermetic works) is concerned, Lipsius's attitude is ambiguous: on the one hand, there is the Stoic impulse towards pantheism; on the other, there is the biblical theme of man as the 'image' and 'likeness' of God. A significant strand in the *Physiologia* is the critique of doctrines of universal animation. Lipsius hints at a certain contemporary figure (*quidam nostro aevo*) who conceived of the stars as 'celestial animals' and of the world itself as animate. It is likely that this allusion refers to Giordano Bruno and the theories contained in his dialogues of 1584.



1. FONDAMENTI STOICI E SUGGESTIONI ERMETICHE

L'antropologia occupa una parte importante dei *Physiologiae Stoicorum libri tres* di Giusto Lipsio, che ad essa dedicò tutto il terzo libro, con le sue diciannove dissertazioni¹. E al centro dell'antropologia

1. Cito da questa edizione: *Iusti Lipsii Physiologiae Stoicorum libri tres: L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae, ex Officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1604 (citata qui di seguito come: Ph.). Su quest'opera si vedano: J. Lewis Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, The Liberal Arts Press, New York 1955, cap. IV e soprattutto J. Jehasse, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 1976, pp. 423 e sgg. (ancora utile, seppur invecchiato, il volume di L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, Champion, Paris 1914). Su Lipsio 'storico della filosofia' vd.: M. Dal Pra, *Note di storia della storiografia filosofica I. Giusto Lipsio*, «Rivista di storia della filosofia», I (1946), pp. 163-188; M. Isnardi Parente, *La storia della filosofia antica nella «Manuductio in stoicam philosophiam» di Giusto Lipsio*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa»,

(che ingloba altresì i problemi della psicologia filosofica, con le sue questioni relative alla natura, alla sede, alla durata e al destino dell'anima) il dotto fiammingo pose il problema, tipicamente rinascimentale, del rapporto tra umanità e divinità, della dignità della prima in relazione con l'eccellenza della seconda, non esitando invero a completare e a corredare le fonti stoiche, su cui pure è imperniata la trattazione dell'opera, mediante il ricorso a tradizioni diverse, ma su questo tema convergenti, come quella platonica e soprattutto quella ermetica. Lo si vede con chiarezza sin dal titolo della seconda dissertazione (*Hominem paruum Mundum esse & breviter eius praestantia*), ove, dopo aver citato il tema classico del rapporto fra microcosmo (l'uomo) e macrantropo (il mondo) attraverso un luogo filoniano e una conferma ricavata da Macrobio, Lipsio passa senza soluzione di continuità a citare due celebri luoghi del *Corpus Hermeticum*: nel primo, si afferma che come il mondo è «figlio di Dio», così l'uomo è «discendenza del mondo» («Est Mundus quidem Dei filius, Mundi autem soboles Homo»), nel secondo, con maggiore audacia, non si istituisce più soltanto un rapporto proporzionale a tre termini (Dio: uomo: mondo), ma si giunge ad affermare positivamente un'analogia fra umanità e divinità («Quapropter audendum est dicere, Hominem terrenum, esse Deum morta-

XVI (1986), pp. 45-63; il capitolo di I. Tolomio in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di Giovanni Santinello, vol. I: *Dalle origini rinascimentali alla «historia philosophica»*, di F. Bottin, L. Malusa, G. Micheli, G. Santinello, I. Tolomio, La Scuola, Brescia 1981, pp. 123-29. Sullo stoicismo di Lipsio è importante il recente volume di J. Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris 1994, che comprende un'ampia introduzione storica (pp. 11-122) e una scelta di passi (latino e trad. francese a fronte) tratti dal *De constantia*, dalla *Manuductio* e dalla *Physiologia* (sulle tematiche antropologiche si vedano in particolare le pp. 69-79 dell'introduzione). Fra le pubblicazioni d'insieme recentemente dedicate a Lipsio si vedano: A. Gerlo (ed.), *Juste Lipse 1547-1606*, Brussels University Press, Brussels 1988; K. Beuth, *Weisheit und Geistesstärke. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur 'Constantia' des Justus Lipsius*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1989; G. Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606): Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1989; M. Morford, *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Justus Lipsius*, Princeton University Press, Princeton 1991; *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*, Actes du Colloque de Strasbourg, 1994, réunis par C. Mouchel, Champion, Paris 1996; A. H. T. Levi, *The relationship of Stoicism and Scepticism. Justus Lipsius*, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Kraye and M. W. F. Stone, Routledge, London-New York 2000, pp. 91-106; G. Paganini, *La 'Physiologia Stoicorum' à la fin de la Renaissance: Juste Lipse*, in *Philosophies de la nature*, éd. O. Bloch, Publications de la Sorbonne, Paris 2000, pp. 79-91.

lem, Deum caelestem, esse Hominem immortalem»)². Se nei riguardi della prima affermazione l'atteggiamento lipsiano è di sostanziale consenso, non contenendo essa null'altro che la tesi della figliolanza o prossimità dell'uomo rispetto a Dio («Imo verum si dicimus, nos Dei filij, & velut proximi ab illo sumus»)³, la seconda presenta invece aspetti di notevole originalità rispetto al tradizionale dettato cristiano, che in tutta la *Physiologia* vien tenuto presente come un termine di paragone e un elemento di misura, nell'intento di mostrare una sostanziale conformità tra stoicismo e cristianesimo.

E l'affermazione ermetica è tanto più significativa, in quanto, come nota Lipsio, essa si completa con la definizione dell'uomo come «animal divinum», paragonabile e anzi superiore a quegli «alii animantes», «qui sursum in caelo Dij dicuntur»⁴. A fronte dell'enfasi ermetica, che proietta direttamente l'umano nella dimensione del divino, 'saltando' le mediazioni e le attenuazioni che nella tradizione giudeo-cristiana ristabilivano le distanze pur dopo aver sottolineato le affinità, la reazione di Lipsio è improntata a cautela e a moderazione, benché non manchi di cogliere la pregnanza del motivo antropologico presente nel *Corpus* e inteso a ricomprendere anche il divino nella categoria della 'vera' umanità (o, di converso, ad esaltare quest'ultima sino al fastigio della divinità): «Euge, attollere, sed cum modestiâ. & pietatem ac Deum si colis (is verè Homo est, in

2. Ph. III, ii, p. 145. Si tratta della traduzione latina di un passo attribuito a Ermete Trismegisto: «διό τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον» (Hermès Trismégiste, *Corpus hermeticum*, t. I, texte établi par A. D. Nock, trad. fr. de A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1960 (deuxième édition): *Traité hermétique*, Traité X, 25, p. 126, ll. 9-11). Il commento di Lipsio che fa subito seguito alla citazione è esplicito: «Praefatur audaciam. & si quid supra verum, non longè à vero» (p. 146). Da paragonare con il celebre passo dell'*Asclepius*, 6 (che peraltro Lipsio non cita) sull' «homo magnum miraculum, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus» (ed. cit., t. II, Paris 1960, p. 301, l. 18-p. 302, l. 2).

3. E Lipsio commenta: «O aurea verba & sensa! Proximos ab ipsis? Ita.» (Ph., p. 146).

4. Ivi, p. 146. Il passo ermetico («ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷον ἐστὶ θεῖον...») è tradotto così da Lipsio: «Homo animal est diuinum, aliisque animantibus non confertur, sed iis qui sursum in caelo Dij dicuntur. Imò verò, si verum liberè dicendum est, etiam super illos est is, qui verè homo est: aut certè pari cum iis aestimatione». Si tratta del Trattato X (*Corpus hermeticum*, ed. cit.: X, 24, t. I, p. 125 l. 16-p. 126, l. 2). Sulla «cognatio» che unisce l'uomo agli dèi si veda anche *Asclepius*, 5-6, ed. cit. t. II, pp. 300-303.

Mercurio) ad beatos Genios, aut supra eorum quosdam, ascende»). Un tentativo più 'moderato' di istituire il legame fra umanità e divinità è quello che muove invece dalla constatazione ciceroniana per cui l'uomo sarebbe stato 'fatto' da Dio come «contemplatore dei cieli e degli dèi» («Deus hominem, quasi contemplatorem caeli ac Deorum, ipsorumque cultorem fecit»), donde «a buon diritto» si potrebbe affermare che tutte le realtà gli obbediscono e gli servono («Iure ait – aggiunge Lipsio – omnia nobis parere, & servire»). L'osservazione che anche queste «prerogative» e «doti» ci sono pur fornite «à diuino instinctu», conduce Lipsio a intendere il nesso fra umanità e divinità riportandolo ad una classica metafora che, per quanto sembri rovesciare i rapporti spaziali fra il contenente e il contenuto, finisce tuttavia per colorare il processo di indiamiento di un evidente significato mistico-religioso. La presenza divina è interna all'uomo e questo la contiene come un «tempio»: «Deus in nobis habitat, *Templum* eius sumus: Deus hominem requirit, *Deliciae* eius sumus»⁵.

Che questo elemento divino fosse in primo luogo la ragione, a Lipsio risultava chiaro da tutte le fonti filosofiche antiche: riletto alla luce dei dialoghi platonici, il «Nosce teipsum» (a cui si aggiungeva però l'altra iscrizione delfica «Nequid nimis») significava anzitutto un invito a guardare dentro di sé e principalmente (come si leggeva nell'*Alcibiade*), in «quel luogo in cui si trova la virtù dell'animo, la saggezza», cioè, commentava il dotto fiammingo: «Is locus est Mens siue Ratio»⁶. Ad un'ampia tradizione platonica, che andava dal *Filebo* a Porfirio, Lipsio aggiungeva ancora il riferimento ermetico, con la sua teoria dell'uomo 'duplex', «Vnus Materialis, alter Essentialis», derivandone il fatto che solo il secondo può essere «princeps alterius, ductor, & rector»⁷, proprio perché quegli possiede «l'unico vero e proprio bene dell'uomo, la ragione» («Vnum ergo Hominis & proprium bonum, Ratio»⁸). Anche la dinamica del conoscer se stessi sboccava dunque da ultimo su quella reciproca

5. Ph. ivi, p. 146.

6. Ph. III, iii, p. 149.

7. Ivi, p. 148. Il passo è ricavato dal *Poimandres*: «διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος. θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον» (*Traité hermétique*, ed. cit., I, 15-t. I, p. 11, ll. 18-20). Cfr. anche la formulazione dell' *Asclepius*, 7: «solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinae similitudinis formam» (ed. cit., t. II, p. 304, ll. 1-4).

8. Ph. III, iii, p. 148.

implicazione di umanità e divinità, che costituisce fin dal principio la cifra caratteristica del libro terzo della *Physiologia*: «Nemo se, sine Deo, nouit; & in se, Deum»⁹.

Se si guarda però più da vicino alla teoria della ragione che costituisce il cuore dell'antropologia lipsiana, risulta agevole constatare come, ben lungi dall'alludere al celebre tema agostiniano dell'«in te ipsum redi» (che qui non viene peraltro neppure menzionato), l'attenzione del dotto fiammingo sia piuttosto catturata dalle implicazioni teocosmiche presenti nella dottrina stoica, incentrata sulla nozione di *spiritus*. Che non si trattasse di un motivo facilmente assimilabile alla tradizione cristiana, malgrado gli esempi continuamente richiamati dei (pochi) padri stoicizzanti, come Tertulliano, ben lo sapeva anche l'autore della *Physiologia*, benché fosse assai attento a valorizzare tutti gli spunti 'concordistici' offerti dalla filosofia del Portico.

Così, a proposito «della prima origine dell'uomo»¹⁰, dopo aver individuato la grande disgiunzione che divideva le tesi contrapposte fra: «Non ortum esse, & Ortum», Lipsio evidenziava il fatto che, di contro agli aristotelici (sostenitori dell'eternità della specie) o ai pensatori materialisti che facevano nascere gli uomini dal limo (Epicuro, Lucrezio), dall'acqua (Anassimandro), dalla terra (Zenone di Elea), lo stoico Zenone aveva invece sostenuto una «Pia & vera sententia», affermando che «Deus solus auctor humani generis conditorque» («*ex solo adminiculo ignis, id est Dei Providentia gignit*», chiosa Lipsio citando Censorino¹¹). Le analogie fra il Portico e il dettato biblico si arrestano però a questo punto, giacché nel 'modo' gli stoici si distaccano dalla dottrina del Genesi: «Sed in modo tamen gignendi, aliquid abeunt à libris nostris Sacris»¹², come si chiarisce (con un rinvio al lib. II, diss. vii) se si pensa che per i seguaci della Stoa è il fuoco divino che svolge direttamente la funzione di 'seme', contenendo in sé tutte le «rationes seminales»¹³.

La teoria del seme svolge del resto una funzione cruciale in tutta

9. Ivi, p. 149.

10. È questo il tema della Diss. IV (lib. III): «De primo Hominis ortu variantes sententiae. Stoicorum approbata, & explicata» (ivi, p. 150-54).

11. Ivi, p. 152.

12. *Ibid.*

13. Ivi, p. 153: «Prior sententia est Stoica, & supra abundè diximus, Ignem velut semen esse omnium, & in se continere singulorum rationes seminales, Providentiā educēte».

l'antropologia stoica, giacché quel principio generatore (come ricorda Lipsio citando Numenio, tradito a sua volta per il tramite di Eusebio) è inteso alla lettera come «*Animae partem & auulsionem, seminis progenitorum temperiem & mixturam occultam Animae partium*»¹⁴. Più propriamente, per Zenone (la fonte è Diogene Laerzio) si tratta di «*spiritus*» «misto con l'umido alle parti dell'anima»¹⁵. Si riapre a questo proposito una 'vecchia questione' («*vetus quaestio*»), se cioè, essendo il «*semen causa Hominis*», ciò ne riguardi il tutto o solo una parte («*an totius? An & Animam ex illo ducimus, haurimusque?*»)¹⁶. Alcune citazioni di Seneca attestano che per gli Stoici nel seme è compresa «*omnis futuri hominis ratio*», ma solo per quel che riguarda il corpo, mentre l'anima verrebbe «*insinuata*» dall'esterno (secondo l'icastica formulazione di Lattanzio: «*non nasci animas, sed insinuari potius in corpora*»)¹⁷. Su questo tema («*de aduentu ipso et insinuatione*») Lipsio registra una convergenza con i cristiani, della quale si rallegra vivamente («*gaudeo gratulorque hinc quoque Christianis accedere*»), pur sottolineando una diversità di opinioni rispetto al momento dell'animazione («*de tempore, scio controverti*»). Ippocrate ritiene infatti che questo insinuarsi dell'anima avvenga sin dal principio («*statim è formato semine*»), mentre nella schiera dei 'teologi' vi è contrasto fra quelli che ritengono l'anima 'innata' e altri che la considerano invece «*ingressa*». Lipsio, dal canto suo, manifesta simpatia per l'atteggiamento di chi, come Gregorio di Nissa, stima che il «*principio di costituzione dell'anima e del corpo sia lo stesso e identico*»¹⁸ e che nel seme siano già contenute, anche se nascoste («*occultae*») tutte le facoltà dell'anima. Da bravo filologo che non vuole però invischiarsi in problemi religiosi, Lipsio si attiene comunque al consueto rispetto delle autorità teologiche vigenti: «*Sententia erat quam tueri posses, nisi Ecclesia & puriores Theologi iam aliter credi consensis-*

14. Ph. III, vi, p. 157 (il titolo della dissertazione è il seguente: *E Semine Homines propagari; & illud definitum. Viri genitabile habent, non item foeminae: & de vi Spiritus*).

15. Ivi, p. 156.

16. Ivi, p. 159.

17. Ph. III, vii, p. 160. È significativo il titolo della dissertazione in questione: *Semen tamen corpus modò Stoicis producere, & Animae receptaculum parare. Ipsam extrinsecus insinuari, idque post Partionem*.

18. Ivi, p. 162: «*Relinquitur ergo ut censeamus, unum & idem Animae & Corporis constitutionis principium esse*» (cita da *De anima et resurr.*).

sent: pareamus»¹⁹ (si noti che questo conformismo costituisce il risultato ultimo, e per nulla 'ingenuo', di un itinerario religioso assai complicato e tortuoso, che aveva condotto Lipsio, nato cattolico, a passare prima al luteranesimo, poi al calvinismo, per ritornare infine sotto l'autorità della chiesa romana).

Restavano tuttavia aperti tutti gli interrogativi sulla provenienza, sulla natura, sull'eventuale corporeità e sul destino dell'anima che Seneca aveva ammirabilmente condensato nell'epistola lxxxviii: «Innumerabiles deinde quaestiones sunt de Animo. Vnde sit? Qualis sit? Quando esse incipiat? Quamdiu sit? An aliunde alio transeat, & domicilium mutet? Vtrum corpus sit, an non sit? Quid factururus sit, cum per nos facere aliquid desierit? An obliuiscatur priorum, & illic nosse se incipiat, postquam de corpore abductus in sublime secessit?»²⁰.

La risposta al primo interrogativo («Vnde sit?») mette subito in evidenza il connotato cosmologico che fa da fondamento alla psicologia stoica: l'origine delle anime dev'essere ripetuta «à caelo, ex aeterno illo igne, è siderum naturâ, & sine circuitu à Deo ipso», nella misura in cui anche la divinità è concepita come «ignis artificiosus», concentrato massimo di quel principio igneo che è sparso («misto») in tutto l'universo. Una sequenza di passi seneciani sta ad attestare che l'origine dell'anima discende «ex illo caelesti Spiritu», che essa deriva da quegli stessi semi di cui constano le realtà 'divine'. E Lipsio subito chiosa che per «diuina» si dovranno intendere innanzitutto «sidera & stellae». Un passo del *De vita beata* è ancora più esplicito nell'affermare che l'uomo è «parte dello Spirito divino», come se «scintille» delle realtà sacre fossero finite quaggiù. Cicerone, Plinio, Firmico Materno insistono sulla «parentela» («cognatio») dell'uomo con le stelle, mentre Epitteto e Manilio lo vedono come una «parte» («pars», «particula») della divinità o della

19. Ivi, p. 162. A queste parole «Avd.» replica: «Non lubet in ista velut adyta penetrare: tamen vnum validè possit obiici. Si traducitur Anima & propagatur: cur mea parentum melior, subtilior, felicior? Referre enim eas debebat, vt surculus arborem, vt fructus semen». La risposta di Lipsio (con Ippocrate) rinvia non tanto all'anima, che non viene modificata, quanto al 'temperamento del corpo', che spiega le diverse prestazioni.

20. Ph. III, viii, p. 162. Così le commenta Lipsio: «Ecce tibi octo quaestiones capitales: & sub manu aliae emergent fortasse, sed ad haec velut signa revocandae & disponentiae. Ingens opus: sed stringam, disputationum fere exsors, & sententiam Stoicam posuisse atque aperuisse contentus».

«mens diuina»²¹. Non a caso è proprio su questo tema, che rischia di fornire un contenuto metafisico assai più determinato alle metafore ermetiche con cui si era aperto il libro III, che Lipsio abbandona il tradizionale andamento dossografico della *Physiologia* (ove risulta peraltro difficile sceverare la parte dell'esposizione dalla personale elaborazione), per dare invece voce a preoccupazioni e a reazioni che appartengono non meno all'autore che ai lettori del suo tempo. Dinnanzi alla prospettiva della divinizzazione dell'uomo aperta dalle riflessioni stoiche sulla natura ignea (cioè divina) dell'anima, una prima battuta segna una ferma cautela: «O dignitatem nostram! Sed vereor, imò scio, nimis auctam: tamen ipsos audiamus». Alla prospettiva di una 'partecipazione' (alla lettera) dell'uomo alla divinità, il commento di Lipsio risulta precisamente avvertito: «Cognati? Ita, ex iisdem seminibus, & essentiâ: atque adeò pars Deorum». Ma alla prospettiva seneciana di una presenza interna del dio all'uomo (prospettiva che va a integrare la metafora dell'uomo 'tempio' della divinità)²², la replica di Lipsio è assai pertinente e perspicace, mettendo l'accento sui presupposti immanentistici che nella concezione stoica collocano l'antropologia in un più vasto complesso teocosmico: «Vnde haec talia? Quia persuasum iis, à Deo, id est Mundi animâ, animam hanc esse»²³. Se Zenone (tradito da Diogene Laerzio) sostiene l'appartenenza delle anime all'anima del mondo, il commento lipsiano punta ancora ad estendere questa partecipazione a tutti gli esseri viventi, seppur secondo gradi diversi: «Omniumne animantium? Omnium: sed aliae aliis magis participant, vt sunt corpora & instrumenta»²⁴. Plutarco²⁵ è il più esplicito nel ritorcere (polemicamente) contro la dottrina stoica la tesi secondo la quale l'anima non sarebbe soltanto 'opera' («opus»), ma anche parte («pars») di Dio («neque ab ipso, sed ex ipso est facta»). A questo punto appare assai ferma e scandalizzata la reazione dell'interlocutore (non si dimentichi che la *Physiologia* si presenta come un dialogo, sia pure alquanto squilibrato nella riparti-

21. Ivi, p. 163. Il titolo della dissertazione fornisce già una prima messa in guardia: *E Caelo & Aethere Animum aduenire, à Stellis, ab ipso Deo: & pluscula sublimiter, ac nimis, à Stoicis dicta* (p. 162).

22. Cita Seneca (epist. XI): «Prope est à te Deus, tecum est, intus est» (ivi, p. 163).

23. Ivi, p. 163.

24. Ivi, pp. 163-64.

25. Ivi, p. 164.

zione dei ruoli, poiché la quota maggiore spetta a Lipsio stesso e piuttosto rari, sempre brevi e scarsamente rilevanti risultano invece gli interventi dell'altro interlocutore, qualificato del resto come un semplice uditore, *Avd.*): «Abhorreo audire haec talia. Antè didici Deum conditorem hominum esse, Animas aduenire & insinuari, idque eius operâ: nunc cognatas, partes & Deum ipsum esse? Iterum abhorreo»²⁶.

Ma ben lungi dal riprendere questi toni di scandalo, la replica di Lipsio sembra invece autorizzare una lettura simpatetica del panteismo stoico, o quanto meno un'interpretazione moderatamente favorevole della tesi dell'animazione universale da parte della divinità. La contrapposizione è verbo a verbo, giacché in luogo dell'indignazione («abhorreo») il dotto fiammingo dà voce ad accenti di autentico entusiasmo: «Gaudeo. & magnitudinem Dei qui libat tantum, & nostrum istud imbecillum & tenue; ridebit profecto & exhibebit eas voce. Tamen corpus hoc totum Mundi communicare ita antiquis placuit, & nos velut membra eius facere ac partes»²⁷. Alcuni passi di Seneca, di Filone e nuovamente del *Corpus hermeticum* sottolineano questo nesso di partecipazione e suggeriscono un rapporto di similitudine tra il processo di animazione e il diffondersi della luce dal sole («Vult [Trismegistus], sicut lumen à Sole diffunditur, sine Solis imminutione aut noxâ; sic Animas ab illâ magnâ, absque eius intertrimento»²⁸), diffusione questa che non comporterebbe sottrazione alcuna alla sorgente. Filone è del resto ancora più esplicito nel dire che, con l'estendersi alle anime umane, l'anima divina si dilata, ma non si scinde («non...scinditur, sed dumtaxat pretenditur ac dilatatur») e neppure dà luogo a divisione in parti. Certo, Lipsio prende prudentemente le distanze dagli 'eccessi' degli antichi, collocandosi ragionevolmente nel solco della consueta moderazione che lo porta a interpretare come 'esagerazioni' le letture troppo dirette e conseguenti del motivo della similitudine fra l'uomo e Dio: «Haec ita sententia veterum, & verba fortasse supra sententiam elata ac superba: quid tamen est? Adeo diuina res Anima & praestabilis, ut etiam in Christianâ luce ac veritate fuerint, qui sic eam honestarint, an dehonestarint?»²⁹. Sorprendentemente tuttavia, accanto ad 'eretici' come Manichei, Priscillianisti e Marcio-

26. Ivi, p. 164. Il riferimento a Plutarco è tratto dalle *Quaestiones platonicae*.

27. Ivi, p. 164.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

niti, che «de propria Dei substantia Animam formabant», Lipsio colloca Padri assai più autorevoli e meno sospetti di eresia, come Tertulliano, che a proposito dell'uomo diceva essere formato «in imagine, & similitudine, & nomine, & materia» di Dio: ove l'accento cade proprio su quella «materia», che va ben al di là del dettato biblico e proietta anzi un alone materialistico su tutta l'antropologia stoicizzante tertulliana – anche se subito dopo il dotto fiammingo soggiunge doversi interpretare quel discorso alla luce di altri luoghi assai meno eterodossi, per tornare alla lettera più rassicurante del *Genesis*: «Deus aliquid Spiritu inflavit in hominem, non ipsum; similem sibi, non se fecit». Egualmente dovrà essere corretta e 'mitigata' («mitiganda») l'altra audace affermazione di Ambrogio («Animae rationabilis substantia, diuinus Spiritus est»), cui la *Physiologia* contrappone una ferma smentita, ristabilendo le distanze all'interno di un rapporto mimetico che non annulla il divario ontologico: «Mimè. Sed aliquid vicinum, & multum ab eo trahens»³⁰.

2. 'ESALTAZIONE' UMANISTICA O 'MODESTIA' CRISTIANA? IL COMPROMESSO LIPSIANO

Nel complesso, l'orientamento lipsiano nei confronti del panteismo stoico riflette una preoccupazione a cui aveva già dato voce Agostino, puntualmente citato: «Multa hîc occulta, aut dubia, fateor: & cum Augustino olim, *sine periculo origo Animae latet: hactenus tamen, ut non eam particulam Dei esse credamus, sed creaturam*. Et iam vides, Stoicis *Unde sit Anima*: è caelo, à Deo, ipsam deum. Elata & vana sunt: illa modestiora, *cognitionem nobis cum Deo esse; & magis, Dei filios esse*. Aliquid, inquam, diuini in nobis: & facti eius instar ab illo patre, atque etiam adoptati sumus»³¹. E a proposito di quel legame fra Dio e l'uomo buono che Seneca descrive come «necessitudo» e «simili-

30. Ivi, p. 165. Per il riferimento a Tertulliano, Lipsio rinvia a: «IV Advers. Marc. Cap. xxxvii»), e, per quanto riguarda Ambrogio, a: «Lib. De Noë et arca, cap. xxv». Il commento sul luogo tertulliano è ellittico ma esplicito: «Ecce, *Nomine*: ergo è Deus est? Ecce *Materiâ*: ergo è Deo? Sed nempe sermones hi tales, ad normam aliorum reducendi atque examinandi sunt: & altius aliquid, pro re natâ, interdum dicunt, non capiendum vt dicunt». Nel passo successivo (*Advers. Marc. II, cap. ix*), lo stesso Tertulliano si allinea ad un'esegesi più tradizionale, o – come nota Lipsio: «Ipse abdicat» (p. 165).

31. Ivi, p. 165. Le frasi in corsivo sono due citazioni di Agostino (*Epist. ad Optat. Mil.=ep. 190* e *De civ. Dei*, lib. XIV cap. ult.).

tudo», il commento di Lipsio è assai favorevole: «O vtilis cognatio!»³². È interessante notare che in un altro contesto, quello riferito alle partizioni dell'anima (su cui si vedano le dissertazioni XVI e XVII), Lipsio riporta un ampio passo di Varrone (riferito a sua volta da Agostino³³), nel quale si sviluppa una stretta analogia fra l'anima dell'uomo e l'anima del mondo: ai tre 'gradi' della prima (funzione vitale, senso, «animus» o «intelligentia») corrispondono nella seconda gli oggetti inanimati, come le pietre, il legno o la terra («vt ossa & ungues Dei»), al secondo posto il sole, la luna e le stelle («attraverso i quali [Dio] sente») e infine l'«aether», che è come l'«anima» di Dio. Il terzo e più elevato dei tre gradi corrisponde nella prima serie al «genius», nella seconda direttamente a «Dio» («hanc partem Animae Mundi, dicit Deum, in nobis autem Genium vocari»). Benché sia moderato da opportune clausole limitative, il giudizio di Lipsio non è tuttavia negativo, almeno in linea di principio («Pulchra ista, pro veteri philosophia: & quae talia meritò desiderium suscitant scriptorum Varronis, quae pessimo publico perierunt»³⁴), tanto più che riprendendo la distinzione canonica tra 'animus' o 'mens' e 'anima' (desunta quest'ultima nozione quasi indifferentemente da Lucrezio e dagli epicurei, da Filone o da Lattanzio) l'autore della *Physiologia* ritorna insistentemente sull'analogia varroniana fra l'*animus* umano e Dio, inteso come l'«animus» dell'anima del mondo (per Varrone «hunc Animum in Mundi Animâ Deum esse & dici: *in nobis, Genium*»)³⁵.

Apparentemente senza commenti né reazioni di sorta si svolge invece il tema della dissertazione IX («*Ipsum itaque Animum aethereum Ignem esse, simul etiam Spiritum*»), che pure avrebbe potuto dare materia di riflessione e di dubbio circa la compatibilità tra la filosofia stoica, soprattutto nella sua parte antropologica, e la religione cristiana di cui Lipsio si professa di continuo fedele sostenitore: il tema della dissertazione è infatti la natura dell'anima, in risposta al 'difficile' interrogativo formulato da Seneca («Qualis sit?»). Le risposte dello stesso Seneca, di Cicerone, di Zenone e Posidonio (in Diogene Laerzio), dello stesso Tertulliano e di Varrone convergono

32. Ivi, p. 165.

33. Il passo agostiniano è ricavato dal *De civitate Dei*, VII, xxiii.

34. Ph., III, xvi, p. 180. Il titolo di questa dissertazione è *Diuisio Animae Varronis, & ea breviter explicata*.

35. Ivi, p. 181. Lipsio cita con approvazione anche un passo di Lattanzio: «Non est idem Mens & Anima. Aliud est enim quo vivimus, aliud quo cogitamus».

tutte nel definire l'anima come un soffio caldo o spirito caldo, o, se si vuol ricorrere alla formulazione più tecnica di Galeno, come una temperie di sostanza aerea e ignea. La conclusione della dissertazione è ellittica e sembra rimandare a quelle parti dei libri I e II in cui Lipsio aveva trattato del tema teologico dell'*ignis artificiosus*, sostenendo una tesi assai vicina all'animazione universale, ma non la mistione totale della divinità con il mondo: «Nec plura addo, & de caelesti illo Igne, atque *intelligente*, è prioribus iam clara»³⁶.

Resta nondimeno l'impressione di una certa reticenza, da parte di Lipsio, tanto più che nella dissertazione XIII egli si trova a misurarsi con un'asserzione ancora più esplicita, come quella di Tertulliano, che identificava l'anima con il corpo, secondo i principi stoici (*Animam corpus Stoicis esse, itemque Tertulliano*) e, traendo spunto dal racconto del *Genesi* (Dio che alita il soffio della vita in volto all'uomo), rappresentava l'anima come il risultato di un processo di condensazione a seguito del raffreddamento, a immagine dell'effigie corporea. A questa cruda psicologia stoica, assai prossima a un'autentica professione di materialismo, Lipsio non ha altro da opporre che la confutazione di Plotino («Et est reuera incorporea Anima: ac Stoicos iamolim refutauit Plotinus»), spiegando le propensioni eterodosse della teoria tertulliana con il contesto stoico nel quale essa era venuta maturando («Quod ad causam; tota est

36. Ph. III, ix, p. 167. Il rinvio più importante al riguardo è quello di Ph. I, viii (*Mundum ipsum Deum etiam Stoicis dici, sed propriè tamen eius Animam*), pp. 16-20. In questa dissertazione, Lipsio (facendo leva ancora una volta su certi passi varroniani riportati da Agostino) cerca di 'mitigare' il panteismo (spiccatamente corporeistico) degli Stoici, sostenendo: «Mundum à se aut per se non esse Deum; tantum à parte meliori, id est Mente illà aeternā, quae tamen insita Mundo, ut illa aliqua in Homine». Così la presenza di Dio al mondo si realizzerebbe «sine mixtione», come afferma appunto Giovanni Damasceno: «Deus omnia peruat, sed sine mixtione» (Ph., pp. 18-19). La *Physiologia* ritorna poi su questo problema (II, x, pp. 92-96), sottolineando una diversità fra platonici e stoici a proposito dell'anima del mondo: «Nam vtrique Animam Mundo tribuunt, & Deum faciunt: sed diuerso paullum senso. Plato Mundi animam ex Deo natam vult: nostri, Deum ipsam esse» (p. 95). Lipsio conclude il capitolo ribadendo il dissenso cristiano rispetto alla deriva panteistica del pensiero stoico: «Audisti. Iam tecum damnamus, etsi *probabile* hoc, cum Arnobio: quia certum, diuinam illam vim per omnes Mundi partes ire, vt Animam, sed non Animam: & hic error, quòd aeternum illud & secretum, cum perituris imperisque vnionis nexu miscent» (p. 96). Sul delicato equilibrio fra immanenza e trascendenza che Lipsio cerca di sovrapporre alla tematica stoica, sia consentito rinviare al mio saggio: G. Paganini, cit., pp. 81-83, e J. Lagrée, cit., pp. 53-54.

Stoica, & frigus, gelatione, densationem miscet, corporeae Animae formandae, & efformandae»³⁷.

La collocazione dell'anima, o meglio della sua parte principale ('principale' è la traduzione latina del termine tecnico greco ἡγεμονικόν) rappresenta un altro capitolo cruciale della psicologia stoica, con la sua palese tendenza ad un integrale corporeismo: alla domanda circa la 'sede' («Vbi illi sedes?») la risposta concorde del Portico, come nota Lipsio, punta in direzione del cuore e in questo senso convergono tanto le testimonianze a favore (ad es. di un Tertulliano), come quelle contrarie di Plutarco («Omnes Stoici in toto corde, aut in Spiritu eo qui circa Cor est, Principale ponunt»)³⁸. E si noti che dinnanzi alle obiezioni irridenti di un medico come Galeno, Lipsio non esita a citare in risposta la consueta messe di autorità, da Ippocrate a Ausonio, da Lucrezio sino a Lattanzio, con l'intento di rafforzare il cardiocentrismo stoico³⁹.

È invece ancora su un tema *lato sensu* ermetico che si chiude, insieme alla trattazione antropologica, la materia del libro III della *Physiologia Stoicorum*: quello della rapidità dell' 'egemonico' («princeps pars») o 'animus', segno ulteriore della sua 'divinità' («Vis praestantiam, & paene diunitatem eius, videre? Omnia momento peruat, sideribus velocior, cogitatione velocior, temporibus velocior. Quid dicam? Paene vbique est ... Addam amplius, Cogitationem ipsam antecedit: quid autem eâ celerius?»)⁴⁰. Ancora una volta, il tema della dignità umana, della 'similitudo' con la divinità («vere imago ac simulacrum Dei») svolge un ruolo capitale ed è significativo che su di esso si chiuda tutta l'opera, recuperando in questa chiave il motivo dell'eminenza dell'intelletto: il posto che nel mondo tiene Dio, questo nell'uomo lo tiene l'animo (la fonte è nuovamente Seneca).

Sul tema dell'eccessiva esaltazione dell'umanità, tradizionalmente imputata alla sapienza stoica, sarebbe del resto ritornata la *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, ove, accanto alle accuse di ricer-

37. Ph. III, xiii, p. 174.

38. Ph. III, xviii, p. 185 (recita il titolo della dissertazione *Principale Animae Quid, & Ubi sit? In Corde Stoicis poni*).

39. Ivi, pp. 185-86.

40. Ph. III, xix, p. 186. Così commenta l'autore: «Trismegistus hanc celeritatem bene ingerit ... Mira et maxima haec aestimanti sunt: quid reliquae dotes intelligentiae, inuentionis, memoriae? Pelagus rerum & laudum: & verè imago ac simulacrum Dei» (ivi, p. 187).

care l'emulazione con le altre scuole, si rimprovera ai seguaci del Portico anche la «superbia»⁴¹. Se a Lipsio risulta facile rovesciare la critica, mostrando come, sotto il titolo di «superbia», non vi fosse altro che amore per la virtù e pratica della libertà, meno usuale appare invece il tentativo, sviluppato nella *Manuductio*, di fare dello stoicismo il denominatore comune di tutta la sapienza, pagana e cristiana, in ogni tempo. Per cui, accanto ad un Omero stoico («ille princeps ingeniorum Homerus») che avrebbe proposto Ulisse come il miglior esempio di dominio degli affetti, troviamo ancora altre grandi figure della classicità artificiosamente ricondotte agli insegnamenti del Portico: da Socrate a Sofocle, da Demostene a Filone («plura in eo seriò et iudicio notauit, in quibus Stoicissat»), dai romani (Catone, Varrone, Plinio, Tacito, l'imperatore M. Antonino) ai «nostri Christiani» (Arnobio, Tertulliano e anche Clemente Alessandrino, di cui si mostra «quam saepe Stoicus est»), per giungere sino a Carlo Borromeo, che meditava sovente sui libri di Epitteto. Assistiamo alla proposta di una sorta di stoicismo perenne, addirittura antecedente alla formulazione della stessa filosofia del Portico. Per quanto riguarda i rapporti con la dottrina cristiana, la conclusione di Lipsio si situa in diretta prossimità con quella, opportunamente citata, di Gerolamo: «Stoici nostro dogmati in plerisque concordant». Il 'novatore' cinquecentesco può anzi andare ben oltre le cautele dell'epoca patristica e professare il più aperto concordismo: «Concordant? Ita:& quod sequitur, occultè ad nostrum dogma et pietatem ducunt»⁴². Ma è soprattutto la materia dei 'Paradoxa Stoicorum' (o per meglio dire, con Cicerone, dei 'mirabilia Stoicorum') a fornire argomento di riflessione (Seneca, per parte sua, traduceva il termine di 'paradossi' con «inopinata»)⁴³. Fra i 'paradossi' spiccano infatti non solo quelli che riguardano l'apatia o imperturbabilità del sapiente («sapientem sibi parem et in gaudio semper esse», «sapientem vel in tormentis beatum esse», «sapiente apathem et imperturbabilem esse», «sapientem non opinari: itemque non ignorare: non fallere, non mentiri», «sapientem sibi sufficere, siue, se solo contentum esse» ecc.) o quelli che ne mettono in evidenza il

41. Cito dall'edizione *Iusti Lipsii Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres: L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae, ex Officina Plantiniana, Apud Ioannem Moretum, 1604 – citata d'ora innanzi come Man. (il passo cit. I, xv, p. 51).

42. Man. I, xviii, pp. 54-56.

43. Man. III, ii, p. 135. A proposito dei 'paradossi', così Lipsio ne spiega (alla lettera) il significato: «Sunt igitur praeter opinionem, at non veritatem» (*ibid.*).

pregio («omnia sapientis: et solum divitem censendum», «solum sapientem liberum, ceteros omnes seruos censerì», «solum sapientem regem esse», «solum pulchrum, nobilem, ciuem, magistratum, vatem, rhetorem» ecc.)⁴⁴. Giunto al culmine di questa autentica apo-teosi del saggio stoico, Lipsio affronta quelli fra i detti mirabili che più da vicino toccavano la sfera del sacro cristiano. Così, nella dissertazione XIV, il dotto fiammingo discute il dodicesimo paradosso (che gli sembra anzi un paralogismo), nel quale il tema della 'similitudo' sboccava direttamente in quello di una (impossibile) 'parità' con Dio: «Sapientem deo parem: Paradoxum, atque etiam Paralogum», intitola il capitolo l'autore della *Manuductio*⁴⁵. Alle obiezioni dell'interlocutore, di aver innalzato a tal punto il sapiente da fargli trascendere i limiti dell'umanità, Lipsio risponde dapprima trincerandosi dietro il suo compito di semplice espositore di dottrine altrui («sed dicam, non asseram»), quindi preoccupandosi di ribadire i confini della 'modestia' («à Modestiâ, id est matre Sapientiae, non abibo»), su cui (come abbiamo visto) si soffermerà parimenti la *Physiologia*. Infine, richiamando le frasi di Seneca al riguardo («Dei socii sumus et membra»)⁴⁶, il dotto fiammingo si cimenta in un tentativo di spiegazione che finisce invero per evidenziare e amplificare il problema, da un punto di vista cristiano, piuttosto che risolverlo. L'origine dell'enfasi stoica («magniloquentia») risiederebbe, a giudizio di Lipsio, nel fatto che i seguaci del Portico identificherebbero *tout court* la virtù dell'uomo con quella di Dio («unam eandemque Virtutem in Homine & Deo ponunt»). Se anche vi fosse una differenza, questa consisterebbe soltanto in estensione, non in intensione: «in potentiâ siue Opulentiâ» o ancora nella «diuturnitas», cioè nell'immortalità, ma non nel valore in se stesso dell'azione virtuosa. La formulazione di Seneca è come al solito la più illuminante: «Quemadmodum ex duobus Sapientibus qui senior decessit, non est beator eo, cuius intra paucos annos terminata Virtus est: sic Deus non vincit Sapientem felicitate, etiamsi vincat aetate»⁴⁷. Il 'culmine della stoltezza' sarebbe peraltro rappresentato, secondo Lipsio, da quell'altra affermazione di Seneca, per cui Dio finirebbe

44. A quattordici 'paradossi', esaminati uno per uno con ampio ricorso alle fonti pro e contro gli stoici, è dedicata gran parte del libro III della Man. (diss. iii-xvi), mentre alcuni fra gli ultimi capitoli (xvii-xxii), ne raggruppano ciascuno diversi, allo scopo di non indurre 'tedio' (così scrive Lipsio) nel lettore.

45. Man. III, xiv, p. 177.

46. Ivi, p. 177 (il passo è tratto dall'epistola seneciana xcii).

47. Ivi, p. 179 (Seneca, epist. lxxiii).

per risultare anche inferiore al sapiente, essendo egli tale per 'beneficio di natura e non suo' («ille naturae beneficio, non suo sapiens est»)⁴⁸. Sono queste le affermazioni che provocano la reazione più indignata dell'autore della *Manuductio*, da paragonare, anche per la forma stilistica, agli accenti scandalizzati con cui l'«uditore» della *Physiologia* aveva commentato la 'partecipazione' dell'anima umana a quella divina: «abhorreo & despue: & ah mei Stoici, quam à recto per elationem iuistis?», si legge nella *Manuductio*, ove alla superbia stoica si contrappone l'atteggiamento assai 'più modesto' dei Pitagorici («Haec veram haec sana sunt, pro tumore illo & vaniloquentiâ Stoicorum»)⁴⁹ che, con Archita, hanno sottolineato la differenza capitale tra umanità e divinità.

Il solo tentativo che potrebbe portare a giustificare in qualche misura l'ambizione del Portico dovrebbe risalire alla retta intenzione morale che anima il discorso stoico, giacché sarebbe stato l'amore della virtù a spingere i seguaci di Zenone a identificare in essa 'il divino' («Homines toti in virtute, & eius splendore oculos praestricti, diuinum censebant quicquid eâ tinctum [virtute] esset»). Ma anche in quel caso – incalza Lipsio – avrebbero dovuto fermarsi all'aggettivo, senza investire delle loro pretese il sostantivo: «Atque vtinam Diuinum tantum, et in eâ voce mansissent! Ferremus ... Ferremus, inquam: imò laudaremus, sensu quem in alio scito Stoico video & amplector», riferendosi Lipsio al luogo di Diogene Laerzio in cui si parla dei sapienti come esseri 'divini' (θεῖους εἶναι τοὺς σοφοὺς. ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ὁιοῦναι θεὸν: Diuinos esse Sapientes. nam habere in seipsis quodammodo Deum)⁵⁰. Per la verità, il senso della frase rischia ancora una volta di trascinare la divinizzazione dell'uomo più in là di quanto non fosse lecito, anche alla luce degli stessi enunciati programmatici della *Manuductio* o della *Physiologia*, ma in questo caso, singolarmente, Lipsio non lesina i segni di approvazione e fa subito seguire alla citazione un evidente commento di appoggio: «Habent, habent: & nulla sine Deo mens bona est»⁵¹. Più prudente, invece, il giudizio sull'altro 'paradosso' immediatamente successivo, che chiama in causa niente meno che l'«impeccabilità» del saggio

48. Ivi, p. 179 (Seneca, epist. liii).

49. Ivi, p. 179. Il lungo riferimento ad Archita è ricavato da Stobeo (la divinità si distingue dall'uomo non solo per la purezza della virtù, ma anche per l'«infaticabile» e «libera» operazione delle sue facoltà, oltre che per l'immortalità).

50. Ivi, pp. 179-80.

51. Ivi, p. 180.

(*XIII Parad. Sapientem omnia rectè facere, etiam Digitum exserendo. Sine peccatis esse*) – o secondo la formulazione di Diogene Laerzio ripresa da Lipsio: «Impeccabiles Sapientes esse, quia labi non possunt»⁵², o ancora quella di Stobeo: «Omnia rectè facere Sapientem»⁵³. Nel tentativo apologetico del dotto fiammingo, anche queste tesi alquanto radicali avrebbero tratto origine dalla stessa fonte, cioè dalla dottrina della ‘parità’ tra il saggio e Dio: come tali, debbono essere soltanto riferite per dovere di narrazione, non perché vengano approvate per se stesse («Svnt iam & alia quaedam ab eodem isto Elationis fonte orta, & noscendi, non probandi causâ, edisserenda»); quanto meno, bisognerà che siano ‘interpretate’ e ‘ristrette’ («Quod cum adstrictione aliquâ siue interpretatione, capiendum»), anche se poi gran parte dell’attenzione dell’autore della *Manuductio* è rivolta al problema filologico dell’accertamento del testo, assai più che alla confutazione della dottrina filosofica: a stabilire cioè se il detto (presente in Epitteto, Clemente Alessandrino, Plutarco) secondo il quale il saggio non muove neppure un dito se non l’ha ordinato la ragione e ripreso ellitticamente da Persio («Ni tibi concessit Ratio, digitum exsere, peccas») si riferisca in quest’ultimo autore al saggio stoico, come ritiene Lipsio, o non invece, come vorrebbe lo Scoliaсте, «... al gladiatore, che quando è vinto solleva il dito»⁵⁴.

In conclusione, si può affermare che anche l’antropologia stoica rivisitata da Lipsio riproponga tutte le ambiguità e le incertezze in cui era già incappata la discussione delle categorie teologiche, e in particolare di quelle più implicate nell’esame del complesso teocosmico: il rapporto complicato e problematico fra l’umanità e la divinità riproduce la dialettica che si era instaurata nei capitoli iniziali della *Physiologia* tra Dio e mondo, o, per meglio dire, la relazione tra la parte divina dell’uomo e la divinità in se stessa appare analoga e presenta gli stessi problemi di quella tra la divinità e l’anima del mondo. Come per Lattanzio l’equivalenza tra la natura e Dio si limita a quella parte rappresentata dalla ragione divina inserita nel mondo (per riprendere la frase di Seneca citata: «Quid aliud est Na-

52. Ivi, p. 181. Lipsio riporta un’altra formulazione simile di Stobeo: «Virum bonum perfectum esse dicunt, ideò quòd nullâ virtute careat» (p. 180), ripresa dal *De fortitudine Alexandri*, orat. I. Lipsio accosta la formula laerziana (riferita a Zenone) a quella, riportata dallo stesso autore, sul cinico Menedemo: «Sapientem sine peccato, imò impeccabilem esse» (p. 181).

53. Ivi, p. 180.

54. Ivi, p. 181.

tura, quam Deus, & diuina Ratio, toti mundo & partibus eius inserta?»⁵⁵), così per Lipsio la presenza di Dio al mondo può essere mantenuta senza cadere nel rischio della 'confusione' con esso, a condizione di 'spiritualizzare' la realtà fisica dell'*ignis* (non si dimentichi che per il Portico la ragione divina è in ultima analisi *ignis artificiosus*). Lipsio cita Zenone («Deum esse Spiritum pertinentem per totum Mundum») avvalendosi della più consona traduzione cicero-niana («Rationem quamdam, per omnem Naturam pertinentem»)⁵⁶ e stabilisce così una sorta di equivalenze a catena (*spiritus-ratio-animus*), intese a ricondurre la dottrina stoica dello *spiritus* nel solco di una noologia più vicina a quella cristiana⁵⁷. Fondandosi sull'esegesi più 'mitigata' di Varrone, il quale avrebbe identificato Dio e il mondo soltanto nel senso che il primo sarebbe l'«anima» del secondo (come l'uomo viene identificato con la sua 'parte migliore' cioè l'anima, benché consti in realtà di anima e di corpo insieme), Lipsio cerca di ricondurre la perfusione stoica ad un rapporto più accettabile di 'partecipazione' (in senso platonico) o *metadosis*: «Continetur [Deus] rebus, non confunditur; format eas, non forma; animat, etsi non anima» o, per riprendere la clausola icastica di Giovanni Damasceno direttamente rivolta ad evitare il pericolo panteistico della *mixtio* totale fra divinità e mondo: «Deus ipse omnia peruadit, sed sine mixtione»⁵⁸.

3. UN UNIVERSO DI 'ANIMALI DIVINI': ECHI BRUNIANI NELLA *PHYSIOLOGIA STOICORUM*

Certo, la rappresentazione stoica del mondo come di un grande animale dotato di intelligenza e di sensibilità poneva gravi problemi alla coscienza di un cristiano, come sottolineava anche l'interlocutore della *Physiologia*, giacché l'animazione dell'universo avrebbe

55. Ph. I, v, p. 10 (il passo seneciano rimanda a *De beneficiis*, cap. vii).

56. Ph. I, vii, p. 15.

57. *Ibidem*, p. 15: «Nam *Rationem* aut *Spiritum* dicas, haud interest, aut leuiter interest; sicut si *Animam*, *Animum*, *Mentem* (nam & sic appellant:) nisi quod illa nobilior Animae pars, *Animus*, *Mens*, *Ratio* magis suevit vocari. Ita enim interùm hoc ipsum aliter reddit Cicero, sed Pythagorae adscribit: *Deum esse Animum, per Naturam rerum omnem intentum & commeantem*» (i passi in corsivo sono ripresi da Cicerone, *De natura deorum*, I).

58. Ph. I, viii, p. 19.

pur sempre implicato l'identità dell'anima del mondo con il fuoco e di questo direttamente con Dio: la divinità si sarebbe trovata nella posizione dell'ἡγεμονικόν in rapporto al mondo, come l'anima per l'uomo. Non è certo un caso che Lipsio si preoccupi in modo speciale di escludere la tesi stoica dell'animazione dei corpi celesti, in cui la presenza 'divina' al mondo si realizzava in modo eminente, essendo gli astri la parte più nobile dell'universo. Ad una domanda dell'interlocutore, che chiede di sapere come mai Posidonio avesse chiamato la stella «diuinum corpus», l'autore della *Physiologia* risponde ricordando che nella fisica del Portico: «Omnis aether, & omnia aetherea, Dij sunt: quia participant, aut constant maximè ex illo Igne», tanto che Agostino avrebbe attribuito ai filosofi stoici la credenza che i corpi celesti fossero esseri viventi, provvisti di anima razionale, e «senza dubbio alcuno dèi»⁵⁹. Zenone, secondo quanto riportava una testimonianza riferita da Stobeo, considerava il sole, al pari della luna e degli altri astri, «esse intelligentem, sapientem igneum ignem, tanquam arte constantem». In un crescendo di *auctoritates* e in risposta agli interrogativi allarmati del suo interlocutore, Lipsio riferiva delle meravigliose qualità che agli astri venivano attribuite all'interno della filosofia stoica: intelligenza e saggezza (Cicerone), sensibilità e immagini della divinità, anime incorruttibili e immortali (Filone). Gli astri si presentano dunque come «animalia», «rationalia, immortalia, aut certè longaeua». Allo sconcerto del suo interlocutore, il protagonista del dialogo può rispondere tranquillamente, arrecando la testimonianza concorde di Origene («neque nimis haec rideas: est inuenire inter primores illos Patrum, qui istis annuerunt»⁶⁰). Ritornavano in questa forma le vestigia dell'antico culto astrale, appena mitigato dalla cautela di Filone, che infatti non proclamava semplicemente divini i corpi celesti, ma almeno in quel passo li considerava soltanto 'arconti', «sub-Praefecti, omnium parentis»⁶¹.

È a questo punto che, dopo aver evocato le speculazioni, se possibile anche 'peggiori' («deteriora») di Ebrei e Rabbini, Lipsio evoca

59. Ph. II, xiv, p. 108. Lipsio cita Agostino, *De civitate Dei*, IV, xi: «Dicunt omnia sidera partes Iovis esse, & omnia vivere, atque rationales animas habere, & ideo sine controuersia Deos esse».

60. Ivi, p. 109.

61. *Ibid.* Lipsio cita Filone (*De pietate*): «Non tamen, vt alibi fatetur, Dij sunt sed ἄρχοντες τινὲς ὑπαρχοὶ τοῦ πάντων πατέρος: Praesides quidam & vt ita dicam, sub-Praefecti, omnium parentis» (p. 109).

il caso di un «quidam nostro aeuo» che le avrebbe in qualche modo seguite e riproposte, concependo le stelle come ‘animali celesti’ e il mondo stesso come ‘animato’. Rispetto a queste ‘audacie’ temibili, il dotto fiammingo riserva per sé la consueta professione di modestia, sottolineando altresì la valenza teologica positiva di un atteggiamento di maggiore cautela, che consisterebbe in definitiva nel riconoscere sì alle stelle la presenza di ‘intelligenze congiunte’, ma non di ‘forme essenziali’ o che facciano ‘corpo unico’ con l’astro: «Posteriores Iudaei & Rabini talia, aut deteriora. Quos secutus quidam nostro aeuo *Animalia caelestia* audacter asseruit, & ipsum *Mundum animatum*. Nobis modestia sententia sedeat. Quae est Theologorum: qui Animas quidem aut potius Intelligentias coniunctas adtribuunt; sed non ut εἶδη οὐσιώδη, nec quae faciant vnum corpus»⁶².

Nel seguito, il discorso di Lipsio sembra allontanarsi dal tema, per toccare direttamente il problema della previsione astrologica e della causalità degli eventi inclusa nella serie del ‘fato’. Il suo interlocutore, infatti, alla luce di quanto detto precedentemente, dichiara di non stupirsi che gli antichi («veteres»), concependo gli astri ‘divini’, ne avessero tratto elementi per la ‘divinazione’⁶³. L’attestazione di Lipsio è concorde, almeno per quanto riguarda la dosografia («fateor. & quanquam Fatum & Necessitatem in ipsâ Materie ponunt, quam inhaeret: tamen Astra vel mouere aliquid volunt, vel certè monere»⁶⁴). Una serie di citazioni di Seneca, il quale considerava inverosimile che «tante migliaia di stelle splendessero inutilmente (otiose)», sta a corroborare la credenza nella causalità astrale di tutti gli eventi, mondani e umani, anche se – aggiunge Lipsio intervenendo nel dialogo – in tanti altri luoghi il filosofo di Cordova si era espresso «aequius meliusque», distinguendo tra significazione (ammessa) e causazione (esclusa) degli eventi futuri⁶⁵. Più in gene-

62. Ivi, p. 109.

63. *Ibid.*: «Si tamen ita veteres; iam non miror Diuinationem astris adsignari, & ab iis peti, sic diuinis. Et merito sanè Astrologi Stoicis tuis sunt amici».

64. Ivi, p. 109.

65. Ivi, p. 110: «Tamen aequius meliusque alibi ambigit, & sententiam alternat: *Sidera effectus rerum omnium aut mouent, aut notant*. Bene de notatione tantum, & hoc est quod *monere* dicebam. Significare aliquid possunt ex Fato futurum, non ipsa sunt aut faciunt Fatum. Itaque Manilij hoc tolere, – *conscia Fati sidera*: illud nollem, – *diuersos hominum variantia casus*. Magis enim sit, *significare ista, quam facere*». Il riferimento a Seneca è tratto dall’Epist. lxxxviii. Segue poi un brano di Plotino («Plotini modestior assertio») che insiste egualmente sul divario sussistente tra una semplice

rale, l'autore della *Physiologia* sottolinea il fatto che nella concezione stoica vi sia un legame assai stretto fra le teorie divinatorie e la credenza nell'ordine divino e «provvidenziale» del mondo.

Resta però irrisolto il riferimento, anche troppo implicito, al «quidam» di cui sopra, sostenitore di una filosofia del mondo e delle stelle animati. L'antico tema platonico-ermetico dell'animazione dei corpi celesti conobbe un singolare *revival* nel decennio immediatamente precedente alla pubblicazione dell'opera di Lipsio. La sostituzione delle anime alle sfere celesti aveva trovato la sua più chiara espressione nella *Nova de Universis Philosophia* di Francesco Patrizi, edita a Ferrara alla fine del 1591: all'interno di quest'opera, il libro XII della *Pancosmia* delinea la convinzione di Patrizi secondo la quale tutte le 'mostruosità' e i 'deliri' di cui era piena l'astronomia sarebbero scaturiti dall'affermare come realmente esistenti le sfere e dal concepire i corpi celesti come oggetti ad esse fisicamente legati, «come nodi nella tavola». Ne derivava, per Patrizi, l'invito ad abolire le sfere e a concepire «i corpi celesti come esseri divini e viventi, dotati di un'intelligenza che è guidata e sorretta da una mente che è identica all'ordine del mondo»⁶⁶. Nella prospettiva patriziana gli astri si presentavano infatti come «animali e animali divini», dotati di «anima, vita e intelletto divini»⁶⁷. La tesi proposta nella *Pancosmia* aveva anche avuto una considerevole fortuna in campo astronomico. Così, nella fase antecedente alla 'svolta' meccanicistica chiaramente espressa nelle annotazioni autocritiche alla nuova edizione (1625) del *Mysterium Cosmographicum*, un grande astronomo come Keplero aderì senza riserve all'idea di intelligenze o anime motrici, e con essa cercò anzi di spiegare le particolarità dei moti celesti, benché avesse tentato (a differenza di Patrizi) di elabo-

relazione di significazione e un rapporto di causalità effettiva. Lipsio mostra comunque di non volersi impegnare a fondo nella discussione del rapporto tra astrologia, provvidenza e libero arbitrio, almeno in questo contesto. Conclude infatti la dissertazione in questo modo: «Modestior, dixi, non verior. & longa haec disputatio sit, seponatur: illud fatemur, Stoicos plusculum omni Diuinationi tribuisse, vt sic quoque Diuinitatem & Prouidentiam affirmarent» (ivi, p. 110).

66. Così P. Rossi, *Immagini della scienza*, Roma 1977, p. 121 (ma è da vedere tutto il capitolo III dedicato a Patrizi, *Sfere celesti e branchi di gru*, pp. 109-47).

67. Cfr. F. Patrizi, *Nova de Universis Philosophia*, Ferrara, Benedetto Mammarelli, 1591: *Pancosmia*, p. 91r. Per la metafora dei «nodi nella tavola», p. 90v, ove si contrappone la tesi platonico-ermetica degli astri come «animali divini», «esseri razionali e intellettuali» alla concezione delle sfere, in cui essi finiscono per apparire come corpi «senza vita», costretti al movimento dalla solidarietà fisica con gli orbi celesti.

rare anche un calcolo esatto delle variazioni quantitative delle forze, prospettiva questa che rimase invece affatto estranea alla speculazione della *Pancosmia*⁶⁸.

In una direzione per alcuni aspetti paragonabile a quella patri-ziana si era mosso, acuni decenni prima, anche l'umanista franco-italiano Giulio Cesare Scaligero (1484-1558): rispondendo a Cardano nelle *Exotericae Exercitationes...De subtilitate* (1557), lo Scaligero aveva sviluppato una concezione immanentistica della natura in cui confluivano vari elementi di diversa provenienza, fra i quali spiccava l'interpretazione non solo del cielo, ma anche della terra come «grandi animali». Dichiarando di «ammirare» coloro che avevano affermato essere la terra un «grande animale» («Eos namque admiramus, qui terram grande animale autumant, solamque moveri Caelis immotis»)⁶⁹, l'autore delle *Exercitationes* non faceva altro in realtà che tessere un'apologia della propria posizione. Altrove, infatti, a proposito delle sfere celesti, aveva sostenuto che se, come il mare, il cielo è mosso «ab intimo principio, iam animal est»⁷⁰; in un diverso contesto ancora la sua tesi era decisamente affermata ed estesa all'intera compagine cosmica: «Unum animal divinum est»⁷¹.

68. Nella prima edizione del *Mysterium Cosmographicum*, pubblicata nel 1596, «Keplero aderiva pienamente alla tesi delle intelligenze o anime motrici, identificava vita, moto e anima del mondo e manifestava un'iniziale incertezza fra la tesi di una pluralità di anime (corrispondenti ciascuna a un pianeta) e quella dell'unità dell'anima motrice nel Sole», anche se, a differenza di Patrizi, «Keplero è fortemente interessato alla potenza delle anime motrici, ad una loro definizione quantitativa, ai rapporti tra le varie potenze: questi aspetti del suo discorso trasformano la sua metafisica ermetico-neoplatonica in un fondamentale capitolo della storia dell'astronomia» (P. Rossi, cit., pp. 123-24 e 124). Per i riferimenti alla prima edizione del *Mysterium Cosmographicum*, XX, in J. Kepler, *Gesammelte Werke*, ed. W. Von Dick e M. Caspar, Munich 1937, vol. I, p. 70.

69. G. C. Scaligero, *Exotericae Exercitationes...de subtilitate*. Cito dall'edizione Francofurti, Typis Wecheliani apud Claudium Martinum, 1601, p. 917. Sulla crisi della cosmologia imperniata sulle sfere celesti, è da vedere lo studio esaustivo di M.-P. Lerner, *Le monde des sphères. I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Les Belles Lettres, Paris 1996; Id., *II. La Fin du cosmos classique*, 1997 (per il contributo recato dalla ripresa di idee stoiche, v. vol. II, cap. I, *Les critiques de la doctrine aristotélique de la quintessence*, § 3 *Le stoïcisme*, pp. 11-15. Lipsio è appena menzionato a p. 201, n. 34).

70. Ivi, p. 197 e 232.

71. Ivi, p. 224. Cfr. p. 250: «Animal fateor». Queste concezioni al limite dell'eterodossia avranno notevole influenza, all'inizio del Seicento, su un altro pensatore alquanto «irregolare»: Giulio Cesare Vanini, come ha dimostrato Luigi Corvaglia (cfr. l'ampia documentazione edita postuma: *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro*

È indubbio tuttavia che l'autore più 'pericoloso', al quale Lipsio in quegli anni potesse fare allusione pur senza nominarlo (e *pour cause*, alla luce sinistra del rogo che ne aveva condannata, insieme con la persona fisica, anche l'opera), fosse proprio Giordano Bruno: questi, pubblicando nel 1584 *La cena de le Ceneri*, nonché fare esplicita apologia del sistema copernicano (per quanto rifiutasse nel contempo l'ipotesi di movimenti perfettamente geometrici e regolari), si era spinto sino a negare che gli astri si muovessero perché trasportati da sfere rigide o da intelligenze separate: tutti i corpi celesti si muovono, asseriva Bruno, perché sono spinti da un motore interno, ossia la loro propria anima⁷². Legata all'interpretazione del *Timeo* platonico, la tesi secondo cui gli astri sarebbero «animali divini» era stata riproposta sia da Proclo che da Plotino e aveva avuto notevole influenza sulla *Theologia platonica* di Ficino. Bruno insiste sul tema della 'vita' degli astri, che non possono essere inferiori alle realtà terrestri e per questo non dovranno essere intesi alla stregua di corpi inanimati («hanno la vita in sé: per la quale, con una ordinata e natural volontà, da intrinseco principio se muovono alle cose e per gli spacci convenienti ad essi»)⁷³. Forniti di 'anima sensitiva' e 'intellettiva'⁷⁴, gli astri sono veri e propri 'dèi', 'sublimi figli' di Dio⁷⁵, 'grandi animali'⁷⁶, 'corridori' che «hanno il principio di moti intrinseco la propria natura, la propria anima, la propria intelli-

fonti, a cura di M. Corvaglia Aprile e G. Pisanò, Congedo Editore, Galatina, vol. III, t. II, pp. 296-97).

72. Sovente i commentatori collegano il rifiuto, da parte di Bruno, dell'applicazione della matematica all'astronomia con il carattere vitalistico e animistico della sua teoria dei corpi celesti: gli astri non seguono orbite circolari e regolari, proprio perché sono dotati di un'anima intellettiva (cfr. ad es. E. McMullin, *Bruno and Copernicus*, «Isis», LXXVIII (1987), pp. 55-74). Sul cosmo vitalistico nella filosofia di Bruno si vedano: A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978, in particolare cap. IV, *Cosmologia e filosofia*, pp. 98-169; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 68-95 (su Bruno).

73. *Cena*, dial. III (cito dall'edizione: G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Milano 2000, p. 80). Opportunamente nell'apparato di note N. Tirinnanzi rinvia a M. Ficino, *Theologia platonica*, XIV, 5: ivi, p. 1008, n. 82). Sugli antecedenti classici di questa divinizzazione del mondo celeste sono da vedere le osservazioni importanti di R. Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999, pp. 144-46, 149-53 e *passim*.

74. *Cena*, ed. cit., p. 81.

75. Ivi, dial. IV, p. 94.

76. Ivi, p. 99.

genza»⁷⁷. In *De la causa, principio et uno*, pubblicato lo stesso anno della *Cena*, Teofilo prospetta la tesi della natura a un tempo 'animale' e divina degli astri proiettandola sulla vasta scena dell'universo infinito: i «magnifici astri e lampeggianti corpi» gli appaiono ora come «tanti abitati mondi, e grandi animali, et eccellentissimi numi»⁷⁸. Né manca in Bruno una specifica teoria dell'anima del mondo (che è ««tutta in tutto il mondo, e tutta in qualsivoglia parte di quello»»⁷⁹, teoria questa che non avrebbe potuto non interessare Lipsio, nel momento in cui anch'egli inseguiva i temi della cosmologia stoica, dominata dalla presenza di uno spirito o pneuma divino che pervade il tutto, costituendo la «natura comune» e identificandosi con l'«ignis artificiosus», fuoco artefice, saggio e provvidenziale, comprendente le «rationes seminales»⁸⁰.

Nell'altro dialogo londinese (*De l'infinito, universo e mondi*), sono i «mondi» ('corpi eterogenei') ad essere intesi come 'animali'⁸¹. Riprendendo la polemica contro le sfere fisse e contro gli orbi celesti solidi e rigidi, Bruno ritorna in quest'opera, con insistenza, sul fatto che i corpi astrali si muovono non per trazione meccanica, alla stregua di corpi inerti, ma per «interno animale istinto»⁸²: nella prospettiva di un universo tutto animato e vivo e infinito, l'anima del

77. Ivi, dial. V, p. 112.

78. G. Bruno, *De la causa principio et uno*, dial. II (ediz. cit., p. 208).

79. Ivi, p. 216 e sgg.

80. È da vedere, in questa prospettiva, Ph. I, vii (*Aliae definitiones Dei, in quibus, Spiritus, Animus, Mens, Ratio dicitur, & per omnia diffundi*). Lipsio formula innanzitutto una clausola restrittiva suscettibile di emendare il discorso stoico («At verò cautiùs etiam & veritati propiùs Stoici locuti, cùm Deum definierunt non *Ignem*, sed *Spiritum igneum*», p. 14); quindi riprende tutta una serie di affermazioni (Cicerone, *Corpus hermeticum*, Seneca, Firmico Materno) dalle quali risulta evidente come per gli stoici il ruolo della divinità fosse alla lettera quello dell'*anima* (o *animus* se si vuole insistere sulla sua spiritualità) del mondo. È questa la 'confusione' segnalata da Lattanzio: «Ita Stoici interdum confundunt, vt Deus sit ipsa Mens Mundi, & Mundus corpus sit Dei». Lo stesso Lipsio aveva segnalato un analogo 'errore' a proposito di un passo di Diogene Laerzio: «Nota, nota.est magni huius Mundi sua quaedam Anima, ut in paruo haec nostra: atque illa rector est, & Deus» (ivi, p. 16).

81. *Infinito*, Proemiale epistola (ediz. cit., p. 311). Nello stesso luogo Bruno parla di «questi corpi sensibili composti, che come tanti animali e mondi sono nel spazioso campo che è l'aria o cielo o vacuo».

82. Ivi, dial. I, p. 340: «questi corpi mondani si muovono nelle eterea regione non affisi, o inchiodati in corpo alcuno, più che questa terra (che è un di quelli) è affissa: la qual però proviamo che dall'interno animale istinto circuisce il proprio centro in più maniere, et il sole».

mondo assume per il Nolano i connotati palesi della divinità, «che è come l'anima de l'anima, la quale è tutta in tutto e fa esser l'anima tutta in tutto»⁸³. Divinità e 'animalità' sono del resto caratteri che convergono per entro la concezione infinitistica bruniana: «dico, che questo infinito et immenso è uno animale, – così si legge nel dialogo – benché non abia determinata figura, e senso che si riferisca a cose esteriori: perché lui ha tutta l'anima in sé, e tutto lo animato comprende, et è tutto quello»⁸⁴. In un universo tutto pervaso di vita e di anima, la terra e gli altri mondi vengono a buon diritto stimati 'animali', e lo sono realmente, per la loro eccellenza – aggiunge Bruno – «con maggiore e più eccellente ragione»⁸⁵ rispetto ai corpi animati di quaggiù, di gran lunga inferiori eppure provvisti di un principio di vita e di intelligenza ad essi interno. Dunque, non tanto le stelle, come nella tradizione platonica classica, ma gli aggregati cosmici, i 'mondi', di cui si compone l'universo in numero infinito, sono per Bruno «gli principalissimi e più divini animali dell'universo»⁸⁶. Nell'accalorata perorazione finale di Albertino, che conclude il *De l'infinito* esortando Filoteo a diffondere la nuova visione dell'universo, accanto alla tesi dell'infinità, alla distruzione delle sfere e degli orbi celesti, oltre all'abolizione dell'aristotelica quinta essenza, due altri aspetti connotano la concezione bruniana in una prospettiva che non manca di evocare un' evidente affinità con il misterioso «quidam nostro aeuo» a cui, pochi anni dopo il rogo di Campo de' Fiori, si sarebbe riferito, per contrastarlo, Lipsio. Si tratta appunto del rifiuto di intelligenze estrinseche («Cassa gli estrinseci motori, insieme con le margini di questi cieli») e della riproposta della tesi dell'animazione dei pianeti («Fa chiaro il moto di tutti provenir dall'anima interiore»)⁸⁷, dottrine queste che spiccano nel riepilogo tracciato da Albertino e che costituiranno i termini di riferimento dell'ermetica frase lipsiana, in una direzione però nettamente opposta a quella bruniana: l'autore della *Physiologia* mostrerà infatti di accettare le intelligenze estrinseche e rifiuterà l'animazione.

È evidente che per la radicale soluzione immanentistica e per il

83. Ivi, p. 341. Bruno scrive: «secondo la ragione dell'anima del mondo, ovvero della divinità, che è come l'anima de l'anima...».

84. Ivi, dial. II, p. 373.

85. Ivi, dial. III, p. 389.

86. Ivi, dial. V, p. 447.

87. Ivi, dial. V, p. 454.

funesto esito della condanna al rogo la posizione del Nolano costituiva per Lipsio un *exemplum ad deterrendum*, assai più della speculazione cosmologica patriziana, che pure era incorsa anch'essa nei fulmini dell'inquisizione romana, con la messa all'indice. Alla luce degli interessi di Lipsio per i temi della cosmobiologia stoica e in considerazione del rilievo accordato da Bruno al motivo degli 'animali divini' e a quello del mondo animato, appare assai probabile (se non certo in modo dimostrativo) che l'allusione criptica della *Physiologia* al «quidam nostro aevo» debba riferirsi proprio al Nolano – e in questo senso formuliamo l'ipotesi come un paragrafo da aggiungere (con le dovute cautele di un apporto congetturale) al vasto e ricco *dossier* raccolto da Saverio Ricci sulla fortuna del pensiero di Bruno in età moderna⁸⁸.

E tanto più temibile appariva l'accostamento con la filosofia bruniana, in quanto, per singolare ma solo apparente paradosso, proprio alcune tesi dei dialoghi londinesi non erano prive di affinità con altre dottrine stoiche e soprattutto con certe tendenze panteistiche insite nell'amata *Physiologia* del Portico rimessa in circolazione dal dotto umanista. Prova ne sia il fatto che lo stesso Bruno, al momento di introdurre la prospettiva infinitistica con il dialogo secondo del *De l'infinito universo e mondi*, nonché evocare in funzione antiaristotelica la dottrina di Epicuro, si era riferito con precisione altresì alla filosofia stoica, con l'intento di sottolineare così il divario esistente tra il concetto di 'mondo' e quello di 'universo': «La differenza – sosteneva Teofilo – è molto divulgata fuor della scuola peripatetica. Gli Stoici fanno differenza tra il mondo e l'universo: perché il mondo è tutto quello che è pieno e costa di corpo solido; l'universo è non solamente il mondo, ma oltre il vacuo, inane e spacio extra di quello; e però dicono il mondo essere finito, ma l'universo infinito»⁸⁹. È significativo il fatto che proprio a questo aspetto della

88. Cfr. l'importante ricerca di S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, prefazione di E. Garin, Le Lettere, Firenze 1990. Il nome di Lipsio (insieme a quelli di Bruno, Patrizi e Francesco Zorzi) compariva negli scritti di Abraham von Franckenberg, teosofo seguace di Boehme, come ha messo in luce lo stesso Ricci (op. cit., pp. 144 e 148).

89. *Infinito*, dial. II, ediz. cit., p. 347. Opportunamente la Tirinnanzi cita in nota (ediz. cit., p. 1130, n. 20) Diogene Laerzio, *Vitae*, VII, 137-8. In un contributo recente, Miguel Angel Granada ha sottolineato l'importanza della presenza di elementi stoici nella cosmologia bruniana (a proposito della fluidità dei cieli, della teoria delle comete, della dottrina dell'alimentazione del sole): cfr. *Giordano Bruno y la Stoa: una presencia no reconocida de motivos estoicos?*, «Nouvelles de la République des

fisica stoica si sarebbe riferito anche Lipsio, al momento di delineare i tratti principali della cosmologia: la materia, in se stessa eterna, non è infinita, ma in quanto continua può essere divisa all'infinito (dove la tentazione, ricorrente anche fra i cristiani, di «materiam aeternare», come dimostravano i casi di eretici chiamati 'Materiarii' da Tertulliano, ad esempio Ermogene e Marcione)⁹⁰. Ma è soprattutto nella dissertazione VI del libro II della *Physiologia* che Lipsio si sofferma sulle diverse definizioni di 'mondo', 'universo', 'tutto' e 'vuoto', toccando *sub specie stoica* alcune questioni che erano state chiaramente impostate anche da Bruno; né mancano nell'opera del fiammingo precise allusioni alle soluzioni (controverse) offerte da 'teologi' recenti, quasi a scongiurare lo spettro dell'eresia bruniana. Ritroviamo inoltre in questa dissertazione un preciso riferimento alla tesi dell'animazione degli astri e dei mondi che, come si è visto, costituisce già di per sé un possibile, anzi probabile, segnale nella direzione del Nolano.

Si noti che, quasi a ribadire il connubio ormai consueto di ermetismo e stoicismo, nel discutere le varie accezioni del termine κόσμος (correttamente riportate ai significati di 'ornatus' o 'ordo'), Lipsio riporta anche un passo del *Corpus hermeticum*, in cui si insisteva, oltre che sulle proprietà dell'ordine, altresì sulla fecondità e sull'operatività del mondo («Merito Mundus siue ornatus dicitur, ornat enim omnia varietate generationis, continuatione vitae, indefessâ operatione, & ordine genitorum»⁹¹) – salvo che l'autore della *Physiologia* ne trae poi una ben precisa inferenza sull'identità tra cosmo e divinità («Quae ratio Mundum propriè spectat, quatenus facit aliquid, & est Deus»). La considerazione offre inoltre a Lipsio lo spunto per correggere un'esegesi di Isidoro di Siviglia e restituire così l'interpretazione autentica di un passo di Varrone che ne costituisce la base: non gli 'elementi' sono 'animalia', ma propriamente il mondo («quoniam per semetipsa mouentur»)⁹². L'esame della triplice denominazione di 'mondo', che Diogene Laerzio aveva attribuito agli stoici (e segnatamente a Zenone), offriva poi il destro di sottolineare

Lettres», 1994, pp. 123-51. È possibile che questi spunti abbiano ulteriormente richiamato l'attenzione di Lipsio e al tempo stesso sottolineato l'esigenza di prender le distanze dall'inquietante filosofia bruniana.

90. Ph. II, ii, pp. 69-72; per il riferimento a Tertulliano, p. 70.

91. Ph. II, vi, p. 80.

92. Ivi, p. 81: «neque Elementa propriè Animalia, sed Mundum dixerit [Varro], ex Stoico et Platonico sensu».

la gravidanza della nozione di unità del cosmo, sino a ricomprendere al suo interno anche la divinità. Se infatti nel primo significato gli stoici chiamavano mondo «*ipsum Deum omnis essentiae opificem*» e nel secondo invece il cielo, cioè l'ordinamento degli astri, nella terza accezione, che è quella palesemente preferita dall'interprete, Dio è, secondo la traduzione latina del passo laerziano, «*quod fit ex utrisque*». Colpisce la forza dell'inferenza, anche se il commento di Lipsio sottolineava l'ambiguità della formulazione, tale da lasciare un margine cospicuo di incertezza: «*Quae postrema verba satis tenebrosa sunt: & ex quibus vtrisque? Ex Deone, & Caelo? Ita textus sermonis suadet, sed re abnuente. Putem magis, Ex Deo & Essentiâ, id est Materiâ, eum velle dictum*». Un passo di Filone (tratto dal *De immortalitate mundi*) doveva intervenire a sciogliere l'ambiguità. Anche l'esegesi filoniana si basava infatti su una triplice classificazione dei significati del termine 'cosmo', e benché il filosofo alessandrino la modificasse leggermente (rispetto al paradigma laerziano) per quanto riguardava i primi due termini (attribuendo il primo significato al composto di cieli, astri e terra e il secondo al solo cielo), ne confermava tuttavia la sostanza al momento di enucleare il terzo, decisivo significato. Quest'ultimo, nella traduzione lipsiana, così suona: «*essentia quaedam ad exustionem perueniens duransque, siue digesta, siue indigesta*». Veramente «peculiare agli Stoici» sarebbe proprio questo terzo significato, anche se, da Laerzio a Filone, interviene almeno nella formulazione una variante: il primo – sottolinea l'autore della *Physiologia* – si riferiva a 'Dio e l'essenza', il secondo soltanto a quest'ultima (οὐσία τις). Entrambi però, a giudizio di Lipsio, avrebbero comunque rettamente inteso il senso della definizione stoica di mondo («*uterque rectè*»): «*Nam Essentia illa tota, Deus est Stoicis: neque aliud quam Senecae & Latinis Rerum Natura, vel Communis Natura, de quâ suprâ dixi. Ea igitur, siue in Mundum formata sit, siue indigesta, est iis Mundus*»⁹³. Ne veniva così ribadita l'identità di Dio e mondo, che per il dotto fiammingo rappresentava il luogo cruciale, l'aspetto più difficile a condividere della filosofia stoica, di cui pure, con la sua acribia, filologica e filosofica a un tempo, auspicava la resurrezione.

È a questo punto della trattazione che Lipsio riprendeva da Diogene Laerzio una precisazione capitale: l'universo (τὸ πᾶν) si compone propriamente del mondo (κόσμος), finito, e del vuoto esterno

93. *Ibid.*

(τὸ ἔξωθεν κενόν) infinito, che lo circonda. Plutarco era ancora più determinato nel distinguere l'universo (τὸ πᾶν «vniversum») e la totalità (τὸ ὅλον «totum») senza il vuoto (che non è disseminato, ma tutto esterno), cioè il mondo (κόσμος)⁹⁴. Lipsio ricorda inoltre che se c'è tanto vuoto all'esterno del mondo, ciò dipende dalla necessità che questo, essendo igneo, possa 'respirare'. Se poi Plutarco 'aborriva' questa esplicita ammissione del vuoto, in netto contrasto con Aristotele, non per questo la risposta lipsiana era meno risoluta e audace nell'attaccare l'autorità dello Stagirita («Abhorreat. Nos ponimus [vacuum], & plures hodie etiam Theologi») e nell'asserire l'infinità del vuoto nello spazio extramondano («atque id infinitum»)⁹⁵. Il rimando alla dissertazione IX di questo stesso libro gli permetteva infine di dare maggiore consistenza a queste indeterminate autorità teologiche, pur non nominandole espressamente: se Filone aveva potuto richiamare l'immagine biblica del mondo sospeso sopra l' 'abisso', avvalorando così l'ipotesi di un mondo che galleggiasse sul vuoto, in conformità con l'ipotesi stoica (*In Vacuo mundo librari*, recita il titolo del capitolo), se Agostino non aveva esitato a immaginare «extra Mundum infinita spatia locorum», Lipsio, per parte sua, ne traeva argomenti idonei a corroborare l'infinitismo vacuistico della cosmologia stoica: «Vt Stoicorum assertio neque tam singularis sit, nec ex facili adspernanda: imò Theologorum optimis etiam hodie propugnanda»⁹⁶. Benché anche in questo passo non vengano menzionati per nome, l'avallo dei 'teologi' contemporanei serve a rassicurare i lettori circa la possibilità di un uso 'buono' e legittimo della prospettiva infinististica, rispetto a quello 'empio' ed eretico di cui pochi anni prima aveva dato l'esempio, vitando, Giordano Bruno.

È evidente, dunque, che la cosmologia lipsiana risultasse assai più cauta e 'timorata' di quella bruniana, tanto più che essa si manteneva sempre ben aderente al proprio intento 'storico' e dossografico, consentendo all'autore, dinnanzi ai passaggi più difficili, di trincerarsi dietro il compito, all'apparenza neutro, di semplice espositore. Si è già accennato perciò alla difficoltà di sceverare la reale intenzione sottesa alla *Physiologia* dalla presentazione dei molti ma-

94. Ivi, p. 82. Oltre a Plutarco e a Diogene Laerzio, Lipsio utilizza anche passi di Stobeo e Sesto Empirico.

95. Ivi, p. 83.

96. Ph. II, ix, p. 91 (per il riferimento ad Agostino: *De civitate Dei*, XI, v).

teriali eruditi, che rende talvolta il testo una mera compilazione di passi o un semplice commento filologico. Il problema è ulteriormente complicato dall'atteggiamento eclettico con il quale Lipsio si accosta alle fonti utilizzate: se è vero infatti che i passi seneciani costituiscono nel complesso un riferimento privilegiato, fornendo una sorta di filo conduttore all'esegesi autentica della filosofia stoica, non è meno vero, d'altra parte, che l'estensore della *Physiologia* non esita a utilizzare apporti anche estranei all'originario nucleo dottrinale del Portico. Avviene così che temi platonici e neoplatonici, motivi ermetici e 'correzioni' patristiche vengano a saldarsi con l'impianto stoico, in una sintesi eclettica di cui non sempre appare evidente la linea direttiva. Sotto questo profilo, i luoghi filoniani svolgono un ruolo di primo piano, proprio perché individuano sovente una sorta di *locus medius* tra platonismo e stoicismo, tra fonti greche e credenze giudaiche, così come non meno importante si rivela l'apporto del *Corpus hermeticum*: la divinizzazione del cosmo e dell'uomo, la rappresentazione del mondo come un complesso teocosmico tutto animato e vivo, percorso di energie e di pneuma, la rielaborazione filosofica dei motivi tipici della religione astrale, l'esaltazione della condizione umana sono tutti argomenti che traggono nuova linfa dai trattati ermetici, conferendo altresì un connotato umanistico spiccato alla prospettiva, diversamente troppo fredda e astratta, della filosofia stoica. Né Lipsio mostra alcuna diffidenza apparente verso quei testi, di cui solo pochi anni prima Isaac Casaubon aveva smascherato la presunta antichità, dimostrandone l'origine assai più tardiva ed ellenistica, né arcaica né precristiana. Benché mai menzioni la tesi che ne aveva erroneamente fatto il documento di una 'prisca sapientia', remota e precorritrice del cristianesimo, l'autore della *Physiologia* neppure li svaluta a *pastiche* o falsificazione, ché anzi mostra di assumerli come testimonianza autorevole della filosofia antica, da mettere al pari dei grandi autori classici come Platone o Plotino, Seneca o Cicerone. Del resto, il tema importante dell'eccellenza dell'uomo, che attraversa tutta l'antropologia lipsiana radicandola nelle correnti tipiche del Rinascimento maturo, appare assai più tributario della filosofia ermetica che non del crudo naturalismo corporeistico tipico della psicologia stoica. Quest'ultima aveva infatti una valenza 'fisica' assai spiccata, malgrado tutta l'enfasi risposta in filosofia morale sul tema della superiorità quasi divina del saggio.

La sintesi eclettica da cui risulta l'antropologia lipsiana è dunque attraversata da tensioni che neppure il sapiente tessuto ad arazzo

operato con fine *collage* di citazioni vale ad occultare. Jean Jehasse ha parlato, a proposito della filosofia lipsiana, di una 'duplice postulazione' verso la trascendenza e verso l'immanenza, di una tensione fra l'appello a un Dio puramente trascendente e l'attrattiva di un Dio immanente rivelato da tutte le forme dell'universo⁹⁷; si potrebbe qui aggiungere, a conferma di questo giudizio penetrante, che la 'duplicità' di ispirazione percorre anche la regione antropologica del 'sistema' lipsiano, mettendo capo a risultati non del tutto coincidenti e ai quali corrisponde peraltro un dualismo di fondo nelle fonti ispiratrici. Se, come si è visto, all'esaltazione umanistica fa da contraltare il richiamo alla 'modestia' che ridimensiona le pretese del soggetto, si potrà anche notare come questo appello tragga sostanza non solo dalle fonti bibliche e patristiche, ma non meno efficacemente dalla prospettiva totalizzante del cosmo stoico: ad una forma di antropocentrismo eccessivo potrebbe qui opporsi il punto di vista cosmocentrico assai marcato, tipico della fisica del Portico: per questo è importante il ricorso alle fonti ermetiche, con la loro caratteristica insistenza sul tema della divinizzazione dell'uomo, benché anche in questo caso Lipsio sia indotto a rifuggire dalle punte estreme per ritrarsi sotto l'ombrello dell'ortodossia cristiana. Giunto al termine della complicata peripezia religiosa che lo aveva riportato al cattolicesimo di origine, dopo aver traversato l'esperienza luterana e quella calvinista, Giusto Lipsio – con il suo progetto di ricostituzione della 'fisiologia' stoica – si era in realtà immerso in quella temperie umanistico-rinascimentale che costituiva una sorta di *koiné* al di sopra e al di là dei conflitti religiosi e delle frontiere confessionali di un'epoca fin troppo dura e (nei fatti) antiumanistica: che proprio in questa impresa al fondo irenica e improntata al nobile ideale della *respublica* internazionale delle lettere egli ritrovasse i problemi più incandescenti (come il rapporto tra il divino e l'umano) e le audacie speculative più inquietanti (come le suggestioni bruniane sul cosmo, Dio e l'universo), costituisce non un paradosso né un incidente di percorso, ma il segno più chiaro del fatto che nelle nozze tra filologia e filosofia a quest'ultima spettasse

97. J. Jehasse, op. cit., p. 491: «une double postulation entre un Dieu purement transcendant, dont l'homme ne peut connaître l'existence sinon par une pure grâce divine, et un Dieu immanent que révèlent toutes les formes de l'univers; entre un dualisme où le monde créé est irrémédiablement mauvais, l'homme irrémédiablement corrompu, et un monisme optimiste résorbant finalement en Dieu la matière et le mal» (cfr. anche p. 264).

ormai il ruolo di protagonista, proiettando sugli antichi il volto e le esigenze dei moderni.

MASSIMO LUIGI BIANCHI

AUTORIVELAZIONE DIVINA
E SUPERAMENTO DELLA *SELBHEIT*
IN JACOB BÖHME

SUMMARY

The defining characteristic of Böhme's philosophy is his attempt to reconcile the two opposite requirements for an idea of God: on the one hand, God must be regarded as an infinite being, deprived of any specification and individual determination; on the other hand, He must be conceived of as genuinely existing, that is, a concrete and substantial being. In Boehme's view, overcoming this opposition in God's essence is tantamount to describing the complex process of its internal evolution. At the end of this process, God reveals himself to be love, a synthesis of unity and multiplicity, and the reconciliation of differences. The immediate doctrinal predecessors of Böhme's theses are shown to be Meister Eckhart and Nicholas of Cusa, as well as various patristic authors and Christian theologians of a Platonic orientation.



La filosofia di Jacob Böhme può essere descritta, cercando di sintetizzare l'intuizione di fondo che ne costituisce il nucleo, come il tentativo di rendere pensabile la nozione di un Dio che, in quanto origine di ogni ente, non può identificarsi con nulla in particolare – è quindi un né questo né quello, né bene né male, né luce né tenebre¹, – ma che, d'altra parte, per poter essere considerato reale, deve poter accedere al momento della determinazione e della fenomenicità, potersi concepire come un'entità concreta e sostanziale². La conciliazione di queste due opposte esigenze è tutt'uno in

1. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, pp. 303-304: «le principe initial, la source dernière dont découle le monde et qui doit l'expliquer, ne doit être rien de ce que ce monde contient, sinon il ne pourrait en être le principe et la source... En effet, pour être principe d'explication de la réalité, ce principe, justement en tant que tel, ne doit évidemment rien contenir de ce qui doit être expliqué par lui; ne doit donc, puisque son rôle et sa fonction consistent à expliquer l'origine dernière de chaque chose et du Tout, ni être aucune des choses composant le Tout, ni ce Tout lui-même... Il ne peut donc être autre chose que la négation de l'Etre, de la détermination, de la qualité, c'est-à-dire du Non-Etre».

2. P. Deghayé, *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris 1985, p.

Böhme con la descrizione di un complesso sviluppo interno dell'essenza divina la quale viene seguita nel suo avvicinarsi a se stessa attraverso una serie di fasi e figure transitorie, tra loro collegate da una legge propria di tale sviluppo. Alla fine sarà lo sviluppo stesso, cioè l'unità di ordine superiore in cui si raccolgono quelle figure, a rivelarsi come la sua più vera realtà. Questa evoluzione dell'ente assolutamente indeterminato, coincidente con la sua progressiva attuazione ed esplicazione, sarà simultaneamente autocreazione della realtà divina e rivelazione di Dio a Dio stesso, costituzione dell'autocoscienza divina non meno che del suo essere.

È difficile, quando si ricerchi il senso profondo delle formulazioni böhmiane e si tenti di esplicitarne il contenuto al di là di quanto l'autore riesca a comunicare attraverso il corredo ancora relativamente poco sviluppato dei suoi strumenti espressivi, evitare di rifarsi alle formule di una filosofia posteriore e più matura che, ponendosi lungo la stessa linea di pensiero, ne riecheggia i motivi di fondo: l'intuizione cui Böhme si sforza di dar forma è certamente affine a quella che Hegel pone a base della *Fenomenologia dello spirito*, intuizione per la quale il vero viene colto non come sostanza, come l'immediato che è e resta uguale a sé, ma come soggetto, cioè, per usare le parole di Hegel stesso, come «il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come il proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale»³. Considerata dal punto di vista della sua più profonda ispirazione intellettuale, la descrizione böhmiana del ciclo della «ewige Natur», delle sette forme o qualità attraverso le quali deve trascorrere l'ente divino per giungere a costituirsi come persona e come entità veramente reale, si presenta come una sorta di visionaria anticipazione di quella «storia dettagliata della formazione (*Bildung*) della coscienza» alla cui descrizione la *Fenomenologia dello spirito* è appunto dedicata⁴. Del resto, non è probabilmente un caso che le forme del divenire divino in Böhme e quelle della coscienza auto-

17: «Le Dieu de Boehme est une divinité qui se rend *perceptible*. Ceci est la finalité de sa manifestation».

3. *Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe, Bd. 5, Hamburg 1926, pp. 18, 20. Vd. anche ivi, p. 19: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur durch seine Entwicklung sich vollende Wesen. Es ist von dem Absolute zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß er erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben bestehet seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst werden, zu sein».

4. Ivi, p. 67.

criticantesi in Hegel siano designate con lo stesso termine: *Gestaltungen*. Altrettanto poco casuale sembra il ricorrere sia in Böhme sia in Hegel del concetto di desiderio (*Begierde*), il quale gioca in ambedue un ruolo centrale: nel primo come impulso iniziale del processo di autoindividuazione divina, nel secondo come determinazione essenziale della coscienza in movimento verso l'autocoscienza⁵.

Vale però anche per Böhme, come per ogni altro autore, l'esigenza di considerarne l'opera innanzitutto dal punto di vista della sua economia interna, cercando il giusto punto di equilibrio tra lo spirito e la lettera dei suoi testi ed evitando di forzarne gli interni meccanismi concettuali. Si è così rinviati a un pensiero particolarmente difficile da rendere, a una scrittura che, per trasmettere un contenuto di natura essenzialmente astratta, si affida più alla forza evocativa di immagini sensibili che a un vero e proprio concatenamento di ragioni⁶. Spesso, scorrendo gli innumerevoli passi paralleli in cui egli ritorna su un certo motivo del suo pensiero, si attende invano il sopraggiungere di una formulazione decisiva, che ne precisi il senso e assegni un contorno definito a quanto si è potuto solo intravedere. Il suo lessico e il suo stile non sono quelli di un Meister Eckhart, autore che gli è per altri aspetti affine, il cui pensiero, per quanto complesso, riesce a tradursi in formule precise (almeno nelle sue opere latine) conformandosi alla disciplina dell'argomentazione scolastica, ma quelli, ben più vaghi ed elastici, di Paracelso e della tradizione alchemica – tradizione cui peraltro principalmente si deve, nel Medioevo e nel Rinascimento, la tematizzazione delle nozioni di processo, trasformazione, sviluppo⁷. L'elusività dei testi di Böhme - Emile Boutroux li descriveva come un «chaos étince-

5. Ivi, pp. 133 ss.

6. Come fa notare P. Hankamer (*Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung*, Hildesheim 1960², p. 110), «Begriff ist bei ihm nicht ein Erstes. Sein Denken ist Anschauung, ist anschaulich-bildend. Böhme denk-bildet und bild-denkt in untrennbarer Einheit der beiden Begriffe Bilden und Denken, die Widerspruch scheint». Aveva osservato Hegel: «ebenso alle Begriffe schaute er in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, – statt Begriffbestimmungen gewaltsam natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. XV, p. 301).

7. Sugli elementi alchemici e paracelsiani dell'opera di Böhme si vedano le osservazioni di S. Rusterholz, *Zum Verhältnis von 'Liber Naturae' und 'Liber Scripturae' bei Jacob Böhme*, in *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*. Hrsg. von J. Garewicz und A.M. Haas, Wiesbaden 1994, pp. 136-142. Ricapitolando la letteratura critica in materia, l'autrice constata tra l'altro come questa componente della filosofia böhmiana sia stata presa in considerazione prevalente-

lant»⁸ – è d'altra parte un dato insopprimibile, un tratto caratteristico del loro paesaggio intellettuale. Presentare il pensiero böhmiiano in una veste troppo sistematica e definita, proiettandolo in un'ottica esageratamente prospettica, comporta il rischio di falsare la fisionomia dell'autore, suggerendo un'immagine che non è più quella di Böhme ma già di Hegel o di Schelling⁹.

mente dal punto di vista delle sue implicazioni sul piano teologico, in quanto cioè l'insistenza di Böhme sul motivo della *Wiedergeburt* alchemica configurerebbe una minaccia per il principio luterano della giustificazione dei peccati 'sola fide'. Su questo aspetto aveva richiamato l'attenzione il primo storico che si sia occupato del tema, il teologo luterano A. von Harleß (*Jacob Böhme und die Alchymisten. Ein Beitrag zum Verständnis Jacob Böhmes*, Leipzig 1870); nelle loro parti dedicate all'alchimia in Böhme anche i lavori di H. Bornkamm (*Luther und Böhme*, Bonn 1925, pp. 8 e 201 ss.; *Das Jahrhundert der Reformation*, Frankfurt 1983³, p. 447), E. Hirsch (*Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh 1951, vol. II, p. 240 ss.), ed E. Pältz (*Zur 'Gnosis' Jacob Boehmes*, in *Festschrift für E. Barnikol*, Berlin 1964, p. 202; *Die Eigenart des Spiritualismus Jacob Boehmes*, in *Wort und Welt, Festgabe für E. Hertzsch*. Hrsg. von M. Weise, Berlin 1968, p. 254) riflettono questa preoccupazione teologica.

8. *Le philosophe allemand Jacob Böhme*, Paris 1888, p. 5 (citato da A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, cit., p. X).

9. La filosofia di Böhme – scrive P. Deghaye (*La naissance de Dieu*, cit., p. 19) – «a exercé une influence considérable dans le cours des siècles. Cependant, pour bien la comprendre, il faut le plus possible la ramener à elle-même. Souvent les pousses qu'elle a produites, la masquent. Pour retrouver Boehme, il faut se débarrasser de la littérature romantique et de la philosophie idéaliste. On oubliera surtout Hegel». Ciò non pregiudica tuttavia la legittimità di un confronto tra il pensiero böhmiiano e l'idealismo tedesco – confronto che, svolto da vari punti di vista, ha del resto dato luogo a una vasta letteratura: sul nesso Böhme-Schelling-Hegel vd. R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938; E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955; W. Schulze, *Der Einfluß Boehmes und Oetingers auf Schelling*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 56 (1956), pp. 171-180; G. Bruneder, *Das Wesen der menschlicher Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund*, «Archiv für Philosophie», 8 (1958), pp. 101-115; I. Schüssler, *Böhme und Hegel*, «Jahrbuch der Schlesischen Friedrich Wilhelms Universität», 10 (1965), pp. 45-58; J.-F. Marquet, *Schelling et la 'theosophie germanique'*, in *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris 1973, pp. 571-586; S. Wollgast, *Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger und der junge Schelling*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe», 25 (1976), pp. 163-172; R. F. Brown, *The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Böhme on the Works of 1809 - 1815*, Lewisburg, Pa., 1977; D. Walsh, *The Historical Dialectic of Spirit: Jacob Boehme's Influence on Hegel*, in *History and System. Hegel's Philosophy of History*. Ed. by R.L. Perkins, Albany 1984, pp. 15-35; sui rapporti del Romanticismo con la mistica tedesca in generale è ancora da vedere E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1968, soprattutto il cap. I, («La redécouverte de la mystique»), pp. 11-26.

All'inizio, dunque, vi è la pura essenza della divinità, la sua unità ineffabile trascendente il piano stesso dell'essere: in sé, «in seinem eigenen Wesen», scrive Böhme – Dio «kein Wesen ist», non è l'ente ma solo la forza di porlo, «die Kraft, oder der Verstand zum Wesen»¹⁰. Certamente gli compete l'appellativo di Uno (*Ein*), in quanto non vi è nulla che egli non comprenda in sé, che lo circonda e in opposizione a cui possa essere definito¹¹; così come si può dire che sia eterno, senza inizio né fine, perchè la sua pienezza si estende alla dimensione temporale ed esclude che vi sia qualcosa che venga prima o dopo di lui; è quindi, in mancanza di alcunché che egli già non sia e verso cui possa mettersi in movimento, una quiete sempiterna, una «ewige Stille und Ruhe», esente da ogni inquietudine e intenzionalità¹². Lo si può anche descrivere, in termini metaforici, come un puro chiarore (*eitele Lauterkeit*), una diffusa luminosità che ancora non si potrebbe definire luce, dal momento che la luce già comporta una direzionalità, un punto di diffusione nello spazio distinto dall'ombra che lo circonda e quindi un'interna differenziazione¹³. Il termine con cui Böhme nei suoi scritti sistematicamente lo designa è quello di *Ungrund*, il senza causa o senza fondamento, a significare il suo essere incondizionatamente per sé, nella sua assoluta compiutezza e autosufficienza¹⁴. Tuttavia, nono-

10. *Mysterium magnum*, VI, 1. Si fa riferimento, qui e nel seguito, all'edizione amburghese delle opere (1730), ripubblicata in anastatica (Stuttgart, 1956-1988) a cura di W.-E. Peuckert. Gli scritti böhmiiani citati nel testo vi sono ripartiti come segue: *De tribus principiis*, vol. 2; *De triplici vita hominis*, *Vierzig Fragen von der Seele*, vol. 3; *De incarnatione verbi*, *Sex puncta theosophica*, *Sex puncta mystica*, *Mysterium pansophicum*, *Weg zu Christo*, vol. 4; *De signatura rerum*, *De electione gratiae*, *De testamentis Christi*, vol. 6; *Mysterium magnum*, voll. 7 e 8; *Quaestiones theosophicae*, *Tabulae principiorum*, *Clavis*, *Epistolae theosophicae*, vol. 9.

11. *De electione gratiae*, I, 3: «Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor Ihme oder nach Ihme, daran oder darinnen Er Ihme könnte einen Willen schöpfen oder fassen»; *Myst. m.*, I, 2: «Wenn ich betrachte was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen der Creatur, als ein ewig Nichts»; *Quaestiones theosophicae*, *Fr. I*, 1: «Gott ist die ewige Einheit, als das unmeßliche, einige Gut, das nichts hinter noch vor sich hat, das Ihme möge etwas geben oder eintragen, oder das Ihn möge bewegen»; *Clavis*, 118: «Gott ist die ewige, unmeßliche, unfäßliche Einheit, der offenbaret sich in sich selber von Ewigkeit in Ewigkeit».

12. *De signatura rerum*, II, 7: «Wir verstehen, daß ausser der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts»; *De el. grat.*, I, 3: «Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könnte neigen».

13. *Quaest. theos.*, *Fr. I*, 1.

14. *De incarnatione verbi*, II, I: «In der Ewigkeit, als im Ungrunde ausser der Natur, ist nichts als eine Stille ohne Wesen; es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine

stante ogni sforzo per cogliere la divinità attraverso il linguaggio, la verità è che nessun termine è adeguato a esprimere il suo nucleo più riposto: in quanto ogni singolo nome corrisponde a una forza in natura e Dio è la radice di tutte le forze – anzi, queste altro non sono che parole del linguaggio divino – non vi è nome particolare che lo possa definire senza lasciar fuori qualcosa del suo essere¹⁵. Se ogni entità naturale è, come Böhme si esprime, *bildlich*, ha una figura e contorni definiti che la distinguono da tutte le altre e consentono di descriverla, proprio la mancanza di contorni di Dio è ciò che priva il linguaggio umano delle risorse per esprimerne l'essenza pura e semplice¹⁶. Ecco perché non si può dire che Dio sia cattivo ma neppure che sia buono, che egli sia luce piuttosto che tenebre¹⁷.

Quali che siano le fonti dirette di Böhme, è indubbio come nello svolgere in questi termini il motivo dell'assoluta trascendenza divina egli si riallacci a una consistente tradizione di pensiero che ha le sue origini più remote in alcuni testi di Platone e, ripresa e sviluppata dalle correnti platoniche e neoplatoniche, attraversa tutto il Medioevo cristiano. L'*Ungrund* di Böhme può certamente accostarsi alla *divinitas* (o *gotheit*) eckhartiana, parimenti intesa come pienezza dell'essere¹⁸, *pelagus infinitae substantiae*¹⁹ escludente ogni definizione e limitazione e quindi anch'essa ineffabile e incomprensibile,

ewige Ruhe, und keine gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende»; *De el. grat.*, I, 3: «Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts»; *Clavis (specialis)*: «Gott ist Nichts, gegen der Creatur zu rechnen, und ist der Ungrund und Alles».

15. *Myst. m.*, LX, 38: «Dann Gott hat ausser der Natur und Creatur keinen namen, sondern heisset allein das ewige Gut, als das ewige Eine, der Ungrund und Grund aller Wesen, Ihme ist keine Stätte erfunden, darum kann ihm auch keine Creatur recht nennen, dann alle Namen stehen im geformten Worte der Kräfte: Gott aber ist selber die Wurtzel aller Kräfte ohne Anfang und Namen».

16. *Quaest. theos.*, Fr. I, 1: «Alles was kann gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich und bildlich: aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden, dann sie ist durch alles zugleich».

17. *De el. grat.*, I, 3: «Denn man kann nicht von Gott sagen, daß Er dis oder das sey, böse oder gut... Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das Ewige Eine».

18. *Exp. in Exodum*, Codex Cusanus, f. 46^{rb}, ll. 53-56 (cit. da V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, p. 113): «Ego ait sum qui sum, tum quia ipse est plenitudo esse et plenum esse, tum quia ipse nichil est aliud nisi purum esse».

19. *Predigt VII*, in *Die deutschen Werke*, Bd. I, Stuttgart 1948, p. 123: «vernünfticheit

tenebra silenziosa²⁰, Uno innominabile²¹. Non molto diversamente, quattro secoli prima, il concetto dell'incomprensibilità divina era stato delineato da Giovanni Scoto Eriugena: Dio, considerato «in seipso, ultra omnem creaturam», si innalza «super omne quod dicitur et intelligitur»²²; la sua natura ineffabile essendo immune dalla contrarietà dell'affermazione e della negazione, non vi è parola, nome o suono sensibile che la possa designare²³. Entro il medesimo orizzonte di pensiero si muoverà più tardi anche Niccolò Cusano: eludendo in quanto essere infinito ogni confronto e 'proporzione' con il finito, Dio si pone «super omnem affirmationem... et negationem»²⁴, è «inaccessibilis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis»²⁵. Occorre tuttavia osservare come nella concezione böhmanica la nozione di *Ungrund* fissi solo un'aspetto dell'essere totale della divinità, costituisca in un certo senso un'astrazione, che isola e mette in rilievo il dato fondamentale da cui partire per comprendere la natura complessiva di Dio. Se il concetto dell'ente sommo si converte per sua natura in quello del non

nimet got, als er in ir bekant ist; dā enkan si in niemer begrifen in dem mer sīner gruntlōsicheit».

20. *Sermo IV*, 1, in *Die lateinischen Werke*, Bd IV, Stuttgart 1956, p. 28: «sicut deus ineffabilis, incomprehensibilis est, sic in ipso sunt omnia ineffabiliter»; *Pr. XXI*, in *Deutsche Mystiker der vierzehnten Jahrhunderts*. Hrsg. von F. Pfeiffer, Bd. II, Leipzig 1857, p. 92: «Got ist über namen und über nātüre... Wir mügen keinen namen vinden, den wir gote mügen geben»; *Pr. LXXXVIII*, in Pfeiffer, *op. cit.*, p. 288: «diu verborgen tünsternisse der ewigen gotheit»; *Pr. XCVIII*, in Pfeiffer, *op. cit.*, p. 313: «got der ist überwesenlich und überredelich und überverstantlich, daz nātürlich verstan ist».

21. *Exp. in Genesim*, in *Die lateinischen Werke*, cit., Bd. I, p. 64: «notandum quod hoc modo omnis creatura ab externo benedicit domino, et benedicit omni nomine, quia nomine quod est super omne nomen et super omne – unum, et per consequens prae habet omne nomen; pre habet, inquam, omne, utpote unum; pre habet omne nomen, inquantum est super nomen».

22. *De divisione naturae (Periphyseon)*. Ed. by P. Sheldon-Williams, Dublin 1968, I, pp. 38, 46 (Migne, *Patrologia latina*, vol. 122, coll. 443 B, 446 B).

23. *De div. nat.*, cit., I, p. 76 (Migne, *Patr. lat.*, cit., vol. 122, col. 459 B-C): «Si igitur praedicta nomina divina opposita e regione sibi alia nomina respiciuntur, necessario etiam res quae proprie eis significantur oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur, ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum aut cum quo coaeternaliter natura differens nil inspicitur, proprie praedicari non possunt»; ivi, p. 78 (Migne, *Patr. lat.*, vol. 122, col. 460 C): «Nonne diximus quod ineffabilis natura nullo verbo, nullo nomine, seu aliquo sensibili sono proprie possit significari?».

24. *De docta ignorantia*, I, 4, in *Philosophisch-theologische Schriften*. Hrsg von L. Gabriel, Wien 1964-1967, Bd. 1, p. 206.

25. *De visione Dei*, 13, in *Philosophisch-theologische Schriften*, cit., Bd. III, p. 146.

essere, per cui alla fine tutto ciò che si può dire dell'*Ungrund* è che esso è il nulla, va subito aggiunto che a questo nulla – nulla eterno (*ewiges Nichts*) – è connaturata una tensione verso il qualcosa (*Ichts*)²⁶, che esso è anzi tutt'uno con l'aspirazione a condurre se stesso all'essere, rivelandosi non solo 'ad extra' ma in primo luogo a sé: «Nella divinità increata e priva di natura – scrive Böhme nel *De electione gratiae* – non vi è nulla più se non una sola Volontà, la quale anche si chiama il Dio unico. Tale volontà vuole unicamente questo: trovare e afferrare se stessa, uscire da se stessa e, con questo suo uscire, giungere all'autocontemplazione (*sich... in eine Beschaulichkeit einführen*)»²⁷. Compito di Böhme sarà appunto illustrare le fasi del processo atemporale attraverso cui Dio genera eternamente sé da se stesso, introducendosi nella dimensione della molteplicità e dell'alterità, cessando di essere unicamente spirito, semplice *Verstand* dell'essere per costituirsi come essere concreto (*empfindlich*), sintesi di spirito e di corpo, persona e entità individuale consapevole di sé²⁸.

Certamente l'idea che finito e infinito siano due termini che si

26. *Mysterium pansophicum*, I, 1: «Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas»; *De sign. rer.*, II, 7: «und dann verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in etwas einzuführen»; *Myst. m.*, I, 5: «der ewige Verstand: Ein Urstand des Ichts»; cfr. ivi, VII, 6.

27. *De el. grat.*, I, 9; cfr. ivi, I, 5: «das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber».

28. *De triplici vita hominis*, I, 35: «die grosse Weite ohne Ende begehret der Enge und eine Einfäßlichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren»; *De sign. rer.*, III, 7: «Und zeigen euch das Arcanum der grossen Heimlichkeit, nemlich wie sich der Ungrund oder die Gottheit mit dieser ewigen Gebärung offenbare, dann Gott ist Geist, und also subtile als ein Gedanke oder Wille, und die Natur ist sein leiblich Wesen, verstehet die ewige Natur»; *Myst. m.*, I, 2: «Er gebäret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich»; ivi, III, 4: «So dann dasselbige ewige Gut nicht mag ein unempfindlich Wesen seyn (denn es wäre ihme nicht also selber offenbar), so führet sich in sich selber in eine Lust an, zu seinem Selbst-Schauen oder Sehen, was es sey»; ivi, IV, 7: «Nicht ists zu verstehen, daß Gott einen Anfang also nehme; sondern es ist der Ewige Anfang des geoffenbarten Gottes: Wie sich der Göttliche Verstand mit der Kraft in Unterschiedlichkeit offenbare, und in Reiche einführe; welches eine ewige Gebärung ist. Wir reden alhier nur, wie sich der unsichtbare unempfindliche Gott in Empfindlichkeit einführe und offenbare»; ivi, V, 3: «Ingleichen ist uns zu verstehen vom Göttlichen Wesen, wie sich der ewige Verstand des Ungrundes in Grund und Wesen einführe, als in ein ewig Gebären und Verzehren, darinnen die Offenbarung des Ungrundes stehet»; *Quaest. theos.*, Fr. II, 2: «Darum

implicano a vicenda e che l'essere divino si compia nel manifestare 'ad extra' la sua essenza non era rimasta estranea alla tradizione di pensiero cui si è fatto riferimento più sopra, costituendone anzi uno dei tratti più caratteristici. Così, anche in Eriugena Dio non si esaurisce nella sua essenza ineffabile ma è nello stesso tempo l'insieme delle sue teofanie, il suo manifestarsi e rendersi apparente nella sfera del fenomenico²⁹. È proprio creando il mondo della natura che il *nihil* superessenziale della divinità giunge a creare se stesso, conducendo all'essere ciò che in sé è oltre la sfera dell'essere³⁰. Anche in Niccolò Cusano, per quanto egli si sforzi di preservare l'aspetto dell'assoluta trascendenza divina, l'universo tende a configurarsi come l'espressione e la rappresentazione sensibile dell'infinito nel finito, come l'assoluto che manifesta se stesso contraendosi nella dimensione del molteplice e del determinato. «La creatura – egli scrive – è il mostrarsi del creatore che si definisce, l'ostensione della luce divina che manifesta se stessa»³¹. Sui rapporti di Böhme con la tradizione dottrinale in cui si inquadra questo motivo si discuterà più ampiamente in seguito³². È invece opportuno mettere subito in evidenza i punti in cui la concezione böhmiiana si distanzia da quella degli Eriugena e dei Cusano, introducendovi significativi elementi di novità. Va innanzitutto osservato come in Böhme il passaggio dell'infinito nel finito non trovi subito il suo sbocco nella natura sensibile o comunque nella realtà di questo mondo: l'espansione dell'essenza divina nell'ambito di ciò che è *schiedlich* e *empfindlich* è un processo che prende a svolgersi già al di qua della creazione, nella dimensione dell'eterno prima ancora che in quella del

ist der Wille ein eitel wollende Liebe-Lust, als ein Ausgang seiner selber zu seiner Empfindlichkeit».

29. *De div. nat.*, cit., I, p. 46 (Migne, *Patr. lat.*, cit., vol. 122, col. 446 C-D): «Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille quo se quodam modo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscuiusque, ostendit, Deus saepe a sancta scriptura vocatur. Qui modus a graecis theophania, hoc est Dei apparitio, solet appellari».

30. Ivi, I, p. 64 (Migne, *Patr. lat.*, cit., vol. 122, col. 454 C): «ipsa, dum omnia creat et a nulla creari nesciat, in omnibus quae ab ea sunt mirabili modo creatur»; ivi, I, p. 66 (Migne, *Patr. lat.*, cit., vol. 122, col. 455 A-B): «Nam cum dicitur seipsam creare nil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium est substitutio»; ivi, III, p. 186 (Migne, *Patr. lat.*, cit., vol. 122, col. 689 B): «seipsam creat, hoc est in suis theophaniis incipit apparere».

31. *De non aliud*, in *Philosophisch-theologische Schriften*, cit, Bd. II, p. 558.

32. Vd. *infra*.

temporale. Con ciò Böhme ritiene di essere sfuggito al pericolo – si vedrà in seguito in che misura ci sia veramente riuscito – di fare di Dio un puro principio cosmico, coincidente con la ragion d'essere del tutto: calandosi nel dominio del finito e del molteplice ancor prima di cominciare a creare, l'essenza originariamente indeterminata della divinità appare in grado di realizzare se stessa senza alcun concorso della natura esterna³³. Ma è soprattutto l'idea dell'eterno divenire divino il nuovo elemento che Böhme introduce nella visione teologica propria di Eriugena e Cusano. Il suo Dio non è più l'entità immutabile, articolata quanto si vuole ma pur sempre staticamente sussistente della tradizione neoplatonica bensì un soggetto che costruisce il suo essere passo dopo passo, nel corso di un processo la cui intrinseca storicità travalica il tradizionale motivo dell'esplicarsi della divinità mediante una serie di gradi e ipostasi intermedie³⁴. La descrizione di tale processo – uno sviluppo dialettico che, comportando il graduale emergere in Dio di determinazioni di carattere innanzitutto morale, assume i connotati di una vera e propria *Bildung* della divinità – costituisce il contenuto della già accennata dottrina della *ewige Natur*³⁵, assolutamente centrale negli scritti böhmiiani ma anche – sarà bene farlo presente fin d'ora – di tormentosa difficoltà per l'interprete. Si cercherà di renderla nei suoi tratti essenziali, tenendo presente più l'intenzione fondamentale dell'autore che il modo in cui essa viene realizzata nei particolari.

Si è visto come l'*Ungrund* divino faccia tutt'uno con un ugualmente incondizionata volontà di manifestazione e automanifesta-

33. Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, cit., p. 355-359.

34. Fa notare H. Grunsky (*Jacob Böhme*, Stuttgart 1956, p. 75), come sarebbe senz'altro possibile «Plotins Archê-Begriff, den er auf das 'Eine' anwendet, sowohl mit "Urkund" wie mit "Ungrund" zu übersetzen. So würde sich der Satz "Der Ungrund ist ein ewig Nichts" noch neuplatonisch interpretieren lassen, nie aber seine Fortsetzung: "und machet aber einen ewigen Anfang als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas" (*Myst. pans.*, I, 1). Eine solche Aussage über das Eine klänge in Plotins Ohren wie eine Blasphemie. Sein "Ungrund" ist das schlechthin Unbedürftige und Autarke. Böhmes dagegen kann man in gewisser Hinsicht als das Bedürftigste bezeichnen, was es gibt, eine einzige große Sehnsucht nach Licht und Offenbarung, ein einziger Wille zur Selbstverwirklichung, Gestaltwerdung, Verleiblichung».

35. *Clavis*, 26: «Die Natur entstehet in dem ausgeflossenen Wort Göttlicher Empfindlichkeit und Wissenschaft und ist eine stets-währende Bildung und Formirung der Wissenschaft und Empfindniß»; cfr. *ivi*, 39.

zione, un «ewiger Wille... das Nichts in Etwas einzuführen»³⁶. Non sussistendo altro al di fuori di lei, questa volontà non può avere che sé come oggetto; essa quindi si volge a sé, si cerca e si ottiene ma appunto come desiderio (*Begierde*), cioè, innanzitutto, come fame insaziabile, forza che attrae incessantemente a sé, magnetica e implosiva. La volontà attira dunque se stessa in sé, si addensa e si coagula, si sovrappone a se stessa rendendosi opaca e tenebrosa. In quanto tenebra, essa non è già più un puro nulla; l'oscurità è infatti una qualità e dove vi è una qualità vi è comunque un qualcosa³⁷. Attingendo alle sue nozioni di alchimia, Böhme identifica questa prima figura della *Selbstoffenbarung* divina con la forza astringente e pietrificante del sale: in virtù della sua essenza coagulante essa si costituisce come il principio di ogni durezza, rigore, compattezza e sostanzialità – determinazioni che non vanno naturalmente intese in senso materiale, dal momento che ci si muove qui nell'ambito dell'*ewige*, non della *zeitliche Natur* e qualsiasi riferimento sensibile vale solo «nach geistlicher Art»³⁸. In questa prima figura del ciclo, Dio si conferisce dunque «Substanz und Wesenheit», dal nulla che era assume spessore e concretezza (sempre in senso spirituale) e perviene a cogliere se stesso nella dimensione dell'*Ichheit* (o *Selb-*

36. Vd. *supra* p. 473 e nota 14.

37. *Myst. m.*, III, 5: «Denn das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde, als das erste Verbum Fiat, oder Machen: Dann die Begierde hat nichts das sie könnte machen oder fassen. Sie fasset sich nur selber, und impresset sich, das ist, sie coaguliret sich, sie zeucht sich in sich, und fasset sich, und führet sich vom Ungrunde in Grund, und beschattet sich selber mit dem magnetischen Ziehen, daß das Nichts voll wird, und bleibet doch als ein Nichts, es ist nur eine Eigenschaft, als eine Finsterniß; das ist der ewige Urstand der Finsterniß: Denn wo eine Eigenschaft ist, da ist schon etwas, und das Etwas ist nicht als das Nichts»; cfr. *ivi*, VI, 14; *De triplici vita*, I, 27; *ivi*, II, 13; *De inc. verbi*, II, IV, 5; *ivi*, II, VIII; *Sex puncta theosophica*, I, I, 6; *ivi*, I, I, 38; *De sign. rer.*, II, 7; *ivi*, XIV, 10; *De el. grat.*, II, 14; *ivi*, III, 3; *Myst. m.*, VI, 14; *Qu. theos.*, *Fr.* III, 11; *Clavis*, 29; *ivi*, 38.

38. *De el. grat.*, III, 3: «Zum 2ten ist es die Ursache der Härteigkeit, denn das Angezogene ist harte und rauh, und soll doch im Ewigen nur Geist verstanden werden; Zum 3ten ist es eine Ursache der Schärfe; zum 4ten eine Ursache der Kälte, als der kaltfeurenden Eigenschaft; zum 5ten eine Ursache aller Wesenheit, oder Begreiflichkeit, und ist im Mysterio Magno die Mutter aller Sälze, und eine Wurzel der Natur, und wird im Mysterio mit einem Wort Sal genant, als eine geistliche Schärfe»; *Myst. m.*, III, 9: «Die Iste Eigenschaft der Begierde ist herbe, strenge, impressende, sich fassende, sich beschattende... Zum andern macht sie sich wesentlich, nach geistlicher Art»; cfr. *ivi*, VI, 14, *S* 7, p. 33; *Clavis*, 29; *ivi*, 38. «Désir pétrifié» è la felice espressione con cui P. Deghaye (*La naissance de Dieu*, cit. p. 34) descrive la materia archetipa originata da questa prima *Gestalt*.

heit)³⁹. Ecco però, di fronte alla forza centripeta della prima *Gestalt* divina, sorgerne un'altra, anch'essa implicita nel desiderio e radiata in esso, ma di direzione contraria. Poiché l'*Ungrund* è, per essenza, totale indeterminazione, negazione di ogni limite finito – in una parola, *Freiheit* – la sua volontà di automanifestazione non si appaga nel rendersi concreto ed *empfindlich*, come gli accade nella stretta della qualità astringente e tenebrosa, ma il suo desiderio è ora, simultaneamente, quello di sfuggire a tale stretta e fare ritorno alla sua libertà originaria⁴⁰. Ciò che la prima forza addensa e aggrega questa seconda si dà quindi a scomporre e frammentare⁴¹, introducendo nel pleroma germinale della divinità la separazione, il movimento, la vita⁴². Essa si costituisce come un «Separator oder Scheider in den Kräften», come un fattore di interna articolazione

39. *Sex puncta theos.*, I, I, 42: «das Angezogene giebet Härteigkeit, Materiam aus dem Nichts, eine Substanz und Wesenheit»; *Weg zu Christo (Von göttliche Beschaulichkeit)*, I, 23: «Und dieselbe Begierde ist eine Einfaßlichkeit zur Selbheit oder Eigenhaftigkeit, als zu einer Statte gewesen, als zum Etwas»; ivi, III, 9: «Die Begierde ist der Grund und Anfang der Natur der Empfindlichkeit des eigenen Willens, dann darinne wird die Schiedlichkeit der Einheit in Annehmlichkeit gebracht, daraus die Schiedlichkeiten der Willen in Empfindlichkeit einer Selbheit gebracht werden»; *Clavis*, 41: «Also verstehen wir, das die Begierlichkeit sey der Grund zur Ichheit, daß aus Nichts Etwas werde».

40. *De triplici vita*, I, 29: «Nun aber kann auch der Wille das Anziehen mit der Schwängerung nicht leiden: denn er will frey seyn, und mag doch nicht, denn er ist begehrende; und so er dann nicht mag frey werden, gehet er mit dem Anziehen in sich, und fasset in sich einen andern Willen aus der Finsterniß auszugehen in sich selber»; *Sex puncta theos.*, I, I, 39: «Ietzt will der erste Wille von der Finsterniß frey sein, denn er begehret Licht, und mags doch also nicht erreichen»; *De sign. rer.*, XIV, 16: «Dieselbe andere Gestalt oder Eigenschaft ist das Wüten, Stechen und Bitter-Wehetun, dann die erste ist herbe, und die ander ist das Ziehen, als die Begierde in ein Wesen; dasselbe Wesen ist des ersten Eigenschaft, und das Ziehen darinnen machet die andere Eigenschaft, als ein Bitter-Stecken, welches die Härte nicht leiden kann, dann sie will stille seyn, und impresset sich deswegen sehrer, den Stachel zu halten»; cfr. *De triplici vita*, II, 13; *Sex puncta theos.*, I, I, 51; *De sign. rer.*, II, 18.

41. *Clavis*, 39: «Die andere Eigenschaft der ewigen Natur entstehet aus der ersten, und ist das Ziehen oder Bewegen in der Schärfe, denn der Magnet machet Härte und die Bewegung zubricht die Härte wieder, und ist ein immerwährender Streit in sich selber, denn was die Begierde fasset und zu Etwas machet, das zerscheidet die Bewegniß, daß es in Form und Bildung kommet».

42. *De sign. rer.*, II, 9: «das Ziehen ist die andere Gestalt, und eine Ursache des Bewegens und Lebens»; *Myst. m.*, VI, 15: «Die Beweglichkeit der Begierde, als das Anziehen ist die andere Gestalt der Natur, eine Ursache alles Lebens und Ragens, sowol der Sinnen und Unterschiedlichkeit»; *Clavis*, 30: «die zerscheidet die angezogene Begierde, und bringet sie in Vielheit, und ist ein Grund des bitteren Wehes,

della sostanza compatta uscita dalla prima *Gestalt*⁴³. È anche il principio da cui ha origine ogni senso e ricettività, dal momento che le forme, qualità ed essenze che essa ha differenziato ora si avvertono e si saggiano (ma anche si osteggiano)⁴⁴. In termini alchemici ciò che le corrisponde è lo spirito irrequieto e penetrante del mercurio⁴⁵.

Occorre tener presente come il conflitto che si determina tra le forze della prima e della seconda *Gestalt* abbia le sue radici nella medesima volontà di automanifestazione divina e si configuri quindi come una sua intima scissione, un suo tormentoso dissidio interiore⁴⁶. Lungi dall'annullarsi a vicenda le due forze ne lacerano l'unità, dando luogo alla terza *Gestalt*, che ha appunto nome Angoscia (*Angst*) e che Böhme rappresenta con l'immagine di una ruota trascinata in un moto vorticoso⁴⁷. È un'ansia smaniosa, un furore in-

und auch die wahre Wurtzel zum Leben»; cfr. *De sign. rer.*, XIV, 10; *De el. grat.*, III, 8.

43. *Clavis*, 42: «Und die andere Eigenschaft, als die Bewegniß, ist im Anfang dieser Welt der Separator oder Scheider in den Kräften gewesen, damit der Schöpfer, als der Wille Gottes, hat alle Dinge aus dem Mysterio Magno in eine Form gebracht».

44. *De el. grat.*, III, 4: «eine Ursache der fliegenden Sinnen, auch eine Ursache der erheblichen Freuden im Lichte, und eine Ursache der feindlichen Widerwärtigkeit in der strengen Impression der Härteigkeit, daraus der Streit und Widerwille entsteht»; ivi, III, 8: «es ist eine Ursache aller Kräften und Schiedlichkeiten, auch des Redens, Verstandes und der fünf Sinnen»; cfr. *Myst. m.*, VI, 15.

45. *De el. grat.*, III, 4: «Ein Vater oder Wurtzel des mercurialischen Lebens in den Lebhaften und Wachsenden»; *Myst. m.*, III, 10: «der wahre Urstand des mercurialischen Lebens der peinlichen Quaal»; cfr. ivi, III, 17.

46. *De sign. rer.*, XIV, 16: «dannhero die erste Feindschaft und Widerwille entsteht, dann die zwo Gestälte, welche doch nur eine sind, machen sich zum Selbst-Feinde».

47. *Sex puncta theos.*, I, I, 44: «So dann der erste Wille mit diesem nicht begnügt, noch zur Ruhe gestellet, sondern hiemit in eine gar grosse Angst gesetzt wird; (denn er begehret die Freiheit im Lichte, und ist doch auch kein Glantz in der Freyheit), ietzt geräth er in erschreckliche Angst, und erhebet das Begehren also sehr nach der Freyheit, daß die Angst, als ein Sterben oder Ersincken durch den Tod, ihren Willen in die Freyheit, aus dem Brechen, Stechen, und gewaltigen Anziehen einführet»; ivi, I, I, 48: «Als er denn nicht fliehen kann, auch nicht über sich steigen, so wird er drehend als ein Rad, alda werden die Essentien gemischt, und kommt die Vielheit der Essentien in einen gemischten Willen»; *Clavis*, 44: «Diese Bewegniß ist in sich gleich einem drehenden Rade; doch nicht, daß ein solch Drehen sey, sondern also ists in den Eigenschaften, denn die Begierde zeucht in sich, und die Bewegniß dringet aus sich; so kann der Wille in solcher Angst, weder in sich noch

sensato (*eine wütende Unsinnigkeit*)⁴⁸, il seme di ogni discordia, inimicizia e antagonismo. Da essa ha origine ogni contrasto cui, dopo la creazione, si assisterà in natura ed è anzi il fondamento stesso del «Grimm der Natur», di quel cieco avvicinarsi di generazione e distruzione in cui la natura essenzialmente consiste⁴⁹. Il suo principio alchemico è la virtù ardente dello zolfo⁵⁰. Bisogna ora immaginare che nel suo rivolgersi turbinoso la ruota dell'angoscia si arroventi e avvampi, generando una fiamma divorante, un fuoco spirituale che non cessa di imperversare nella ricerca famelica di qualcosa da distruggere e incorporare. La sua essenza è il dissipamento di tutto ciò che sussiste nell'essere e la cieca distruttività. Esso costituisce la quarta *Gestalt* della *ewige Natur*, figura in cui si compendia l'intero movimento delle prime tre sotto il segno dell'ira divina (*Gottes Zorn*)⁵¹. Ma è anche una figura di passaggio, che ha in sé il germe

aus sich, und wird doch aus sich und in sich gezogen»; cfr. *De triplici vita*, I, 33; ivi, II, 16; *De inc. verbis*, II, IV; *De sign. rer.*, II, 9; ivi, XIV, 10; *Myst. m.*, III, 12; ivi, III, 15; ivi, VI, 16; *Clavis*, 31; ivi, 47.

48. *Sex puncta theos.*, I, I, 49: «es hat kein Wachsen, sondern ist gleich einer Unsinnigkeit oder Tollheit, da etwas in sich drehend fährt als ein Rad, da wol ein Band des Lebens ist, aber ohne Verstand und Erkenntniß, denn es kennen sich selber nicht»; *Myst. m.*, III, 16: «Was die Begierde, als der Magnet, hart macht, das zerbricht das Ziehen wieder, und ist die größte Unruhe in sich selber, gleich einer wütenden Unsinnigkeit, und ist in sich eine erschreckliche Angst».

49. *De inc. verbis*, II, IV, 7: «das ist die Gift-Qual, davon der Grimm und alles Böses urständet, und ist doch auch der rechte Ursprung des empfindlichen Lebens: denn also findet sich das Leben, nemlich in der Angst-Qual, wie dis an allen Creaturen zu sehen, daß das Leben in dem erstickten Blute, in der Angst seinen Urstand nimt»; ivi, II, VIII, 9: «er thut wie der Grimm der Natur thut, derselbe frist sich auch also in sich selber, verzehret und zerbricht sich, gebietet sich doch auch also; davon kommt alles Böse, der Teufel mit allem bösen Wesen kommt daher, also hats seinen Urstand»; cfr. *De el. grat.*, III, 5; ivi, III, 9; *Clavis*, 44.

50. *De el. grat.*, III, 17: «Denn (1) Herbe impresset und frisset, und (2) Bitter ist der Stachel des Wehes, und (3) Angst ist nun der Tod, und auch das neue Feuer-Leben, denn es ist die Mutter des Schwefels»; *Clavis*, 45: «Aus diesem Grunde ist in der Schöpfung der Welt der Schwefel-Geist samt der Materia der Sulphurischen Art entstanden, welcher Schwefel-Geist das natürliche Leben der irdischen und elementischen Creaturen ist»; cfr. *De el. grat.*, III, 10; *Myst. m.*, III, 17.

51. *De triplici vita*, II, 23: «Also erscheinet des stillen Willens Freyheit in dem Rade in der Wirrung als ein Feuer-Blitz: Dann von der Herbigkeit schärfet er sich also, daß er also streng wird, denn es ist gleich als würden Stein und Stahl in einander getrieben, daß es Feuer gabe»; *De el. grat.*, III, 15: «Dieser Schrack macht in den drey Ersten, als in Herbe, Bitter und Angst, nach der finstern Impression in sich das feindliche, schreckliche Leben des Grimmes oder Zornes Gottes, des Fressens und Verzehrens; denn es ist des Feuers Anzündung, als die Essentz der Peinlichkeit

dialettico capace di dischiudere l'accesso a una nuova dimensione dell'ente divino. La fiamma, infatti, è non solo ardore divorante ma, nello stesso tempo, luce, rischiaramento dell'oscurità e vittoria sulle tenebre. Luce che non potrebbe apparire se non vi fosse l'operare impetuoso e dissolvente del fuoco⁵². Ecco dunque che nel chiarore spirituale originato dalla quarta *Gestalt* l'essere della divinità trova la via per conciliare la spinta a rendersi reale e sostanziale, concretamente sussistente, con quella a preservare la sua indipendenza e immunità da ogni determinazione particolare. Questa fuoriuscita dal conflitto è l'amore, quinta *Gestalt* della *ewige Natur*⁵³, unità che si esprime nel molteplice e molteplice armoniosamente raccolto in unità – unità mobile e vivente, quindi, che si attua nel moto circolare delle essenze⁵⁴ e in cui la divinità, uscendo dal travaglio delle

oder Verzehrlichkeit des Feuers»; *Quaest. theos.*, Fr. III, 13-14: «Und darnach ist Gott ein zorniger, eiferiger Gott, und ein verzehrend Feuer genant; Nicht nach deme, was Er in sich selber ausser aller Annehmlichkeit ist, sondern nach dem ewigen Feuer-Grunde... Also sehen wir in oberzehnten Eigenschaften Gottes Zorn»; cfr. *De sign. rer.*, XIV, 10; *Myst. m.*, III, 18; ivi, IV, 26.

52. *De triplici vita*, II, 73: «Nun ist dieser Schrack der Herbigkeit im finstern Tode ein Schrack grosser Freuden, dann es wird aus Finster Licht. Und so sich nun der Blitz in der Herbigkeit des Stachels darinnen erblicket, erschrickt er viel seher als seine Mutter die Herbigkeit, und ist auch nicht ein feindlicher Schrack, sondern ein gar Freuden-reicher Schrack der Freuden»; *De el. grat.*, III, 12: «Die 4te Gestalt in der Scientz aus dem Einigen Wille, ist nun des Feuers Anzündung, da sich Licht und Finsterniß scheiden, ein jedes in ein Principium, denn alhie ist des Lichtes Urstand, so wol des rechten Lebens in der Empfindlichkeit der drey ersten, auch der rechte Scheidung zwischen der Angst und Freude»; *Myst. m.*, VI, 17: «Das Feuer ist eine Ursach des wahren Geist-Leben, da die heiligen Kräfte der freyen Lust von der herben Rauigkeit erlöset werden; Denn das Feuer verschlinget in seiner Essentz das finstere Wesen der Impression, und führets in geistliche Kräfte aus dem Lichte, aus sich aus»; *Clavis*, 48: «Die vierte Eigenschaft oder Gestalt der ewigen Natur, ist das geistliche Feuer, darinnen das Licht, als die Einheit, offenbar wird»; cfr. *De inc. verbi*, I, III, 3; ivi, II, I, 5; ivi, II, III, 10; ivi, II, IV, 14.

53. *Myst. m.*, V, 1: «Die fünfte Gestalt oder Eigenschaft ist die Liebe-Begierde, als das heilige Leben oder das ausgewickelte Licht-Feuer, welches in grimmen verzehrlichen Feuer seine Erweckung mimt oder empfähet»; ivi, VI, 18: «V. Gestalt: Licht, Liebe... Die heilige geistliche Liebe-Begierde, da sich der heilige Wille Gottes hat in der strengen Impression geschärfet, und durchs Feuer mit der Kraft der Allmacht offenbaret; der führet sich nun durchs Feuer im Licht aus, und hat sich also in den Kräften in Leben und Bewegniß, in Begierde eingeführt, darinnen die heilige Gebärung und Freudenreich der grossen Liebe Gottes stehet und offenbar ist»; cfr. *De inc. verbi*, II, IV; *Clavis*, 58-59.

54. *Clavis*, 33: «Die fünfte Eigenschaft ist das Licht mit seiner Liebe-Kraft, darinnen die Einheit in einem natürlichen Wesen mitwirket»; ivi, VIII, 54: «Denn also

prime tre figure, trova finalmente la sua gioia (*Freude*)⁵⁵. Nella quinta figura del ciclo Dio si scopre dunque come amore, forza di sintesi e conciliazione delle differenze, ma per rivelarsi a se stesso in questa forma è dovuto necessariamente passare attraverso l'esperienza tormentosa del fuoco e dell'angoscia. Senza le tenebre – osserva Böhme – la luce non avrebbe potuto essere, né senza il dolore sarebbe stata possibile la gioia⁵⁶. Questa è d'altronde una legge generale dell'essere: ogni ente include in sé il sì e il no⁵⁷, è ciò che è solo perché vi è qualcosa che lo contrasta, sconfiggendo la quale

wird die ewige Lust empfindlich, und diese Empfindlichkeit der Einheit heisset Liebe, als ein Brennen oder Leben in der Einheit Gottes»; ivi, VIII, 61: «denn es ist die Bewegniß der Einheit, da alle Eigenschaften der feurigen Natur in der Liebe brennen»; *Quaest. theos.*, Fr. III, 16: «Die fünfte Eigenschaft in solcher Anzündung des ausgeflossenen Willens ist nun die Empfindlichkeit der Einheit Gottes, als die Liebe, welche im Feuer beweglich und begierlich wird... denn also führet sich die Einheit in Bewegniß und Empfindlichkeit ein, auf daß die ewige Kraft empfindlich, und ein Wollen, Begierde, und Schiedlichkeit darinnen sey, sonst wäre die Einheit eine ewige Stille, und unempfindlich».

55. *Clavis*, 68: «Diese fünfte Eigenschaft ist die wahre geistliche, englische Welt der Göttlichen Freuden»; *Quaest. theos.*, Fr. III, 17-18: «Diese Liebe und Licht wohnt im Feuer, und durchdringt das Feuer, daß des Feuer Essentz in die höchste Freudenreich gewandelt, und kein Grimm mehr erkant wird, sondern ein lauterlicher Liebe-Geschmack Göttlicher Empfindlichkeit... Denn so die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art stünde, so wäre sie nicht wircklich, und wäre keine Freude oder Bewegniß in der Einheit».

56. *De triplici vita*, II, 87: «so die Grimmigkeit nicht wäre, so wäre keine Schärfe, und möchte auch das andere Centrum der Liebe nicht geboren werden, aus welchem das übernatürliche Licht scheinend wird»; *De el. grat.*, II, 14: «und wäre auch kein Licht in Göttlicher Kraft, wenn sich nicht die Begierde einzog und überschattete, darinnen der Grund der Finsterniß verstanden wird, welcher sich denn führet bis zu des Feuers Anzündung»; *Myst. m.*, III, 22: «Zum andern führet sich der ungründliche und Göttliche Verstand darum in einen ängstlichen Feuerwillen und Leben ein, auf daß seine grosse Liebe und Freude, welche Gott heisset, offenbar werde: Dann wenn alles nur Eines wäre, so wäre ihm das Eines nicht selber offenbar; Aber durch die Offenbarung wird das ewige Gut erkant, und giebet eine Freudenreich; Sonsten so keine Angst wäre, so wäre ihr die Freude selber nicht offenbar»; ivi, V, 7: «Die Finsterniß ist die gröste Feindschaft des Lichts, und ist doch die Ursach, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihm das Weisse nicht offenbar sein; und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar»; cfr. *De triplici vita*, II, 78; *De inc. verbi*, II, V; *Myst. m.*, XXVI, 36; ivi, XXVIII, 67-68; ivi, LXXI, 17.

57. *Quaest. Theos.*, Fr. III, 2: «Der Leser soll wissen, daß in Jah und Nein alle Dinge bestehen, es sey Göttlich, Teuflich, Irdisch, oder was genant mag werden... Das Nein ist ein Gegenwurf des Jah, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar, und etwas sey».

esso viene ad assumere tutte le sue caratteristiche: «es muß ein Contrarium sein, aufdaß eines im andern offenbaret werde»⁵⁸. Il no, quindi, non va pensato separatamente dal sì ma come operante in esso, come l'interno fermento che conduce all'essere ogni cosa⁵⁹.

Armonizzate dunque dall'amore divino, le forze e le essenze che si erano differenziate nella seconda *Gestalt* e che, pur avvertendosi, sussistevano isolate e ciascuna per sé, anzi si sfuggivano e avversavano, ora si vanno incontro e comunicano vicendevolmente, in uno spirituale vedersi, udirsi, assaporarsi. Ecco perché la sesta *Gestalt* ha nome suono (*Schall, Hall*) o parola (*Worte*): è il parlarsi e discorrersi delle forze molteplici in cui si è articolato l'ente divino, il loro mutuo richiamarsi ed intendersi⁶⁰. Se nella seconda *Gestalt* il loro incontro causava dolore e sofferenza ora è un abbraccio che produce gioia⁶¹. La settima *Gestalt* non è che il compimento di tutto lo sviluppo che si è fin qui delineato o, in termini hegeliani, il suo intero: è il far ritorno delle sei precedenti all'unità da cui avevano avuto origine e il loro contemperarsi in un unico essere (*Temperatur*) – es-

58. *Myst. m.*, XXVIII, 16.

59. *Quaest. Theos.*, Fr. III, 3: «Und können doch nicht sagen daß das Jah vom Nein abgesondert, und zwey Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur ein Ding».

60. *De sign. rer.*, XIV, 10: «Zum sechsten die Stille und Klang, welches in der ersten Gestalt nur ein Pochen oder Getön von der Härte ist, und im Feuer demselben erstorben ist, und aber in der fünften Gestalt in der Liebe-Begierde, wieder aus dem Sterben des Feuers im Lichtes-GLantz in der Tinctur wieder in lieblicher Eigenschaft, als ein Hall eingefasset wird, darinnen die fünf Sensus, als Hören, Sehen, Fühlen, Riechen und Schmecken in der Tinctur des Lichts vom Feuer entstehen»; *De el. grat.*, III, 31: «Die sechste Gestalt in der Scientz ist in der Göttlichen Kraft das Sprechen, als der Göttliche Mund, der Schall der Kräften, da sich der H. Geist in der Liebe-Einfassung lautbarlich aus der ingefasten Kraft ausführet... Also ist auch ein sensualisch, wirkenden Sprechen in der Göttlichen Kraft in der Temperatur, welches wirkende Sprechen in den fünf Sensibus recht verstanden wird, als ein geistlich Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen, da die Offenbarung der Kräften ineinander wircken, welch Gewircke der Geist in einen lautbaren Hall ausdrückt»; *Myst. m.* V, 14: «Dieser Schall des Hörens, Sehens, Fühlens, Schmeckens und Riechens, ist das wahre verständliche Leben: denn so eine Kraft in die andere eingehet, so empfähet sie die andere im Schalle, wenn sie ineinander dringen, so erwecket eine die andere und erkennt eine die andere»; cfr. *De triplici vita*, III, 1; *Myst. m.* VI, 19; *Quaest. theos.*, Fr. III, 31; *Clavis*, 34.

61. *Clavis*, 72: «In der andern Eigenschaft ist die Kraft peinlich, in der sechsten Eigenschaft ist sie freudenreich, und ist doch kein anderer Unterscheid zwischen der andern und sechsten Eigenschaft, als nur das Licht und die Finsterniß».

sere che è la sostanza di Dio (*himmlische oder Göttliche Wesenheit*), l'elemento sacro (*heiliges Element*) in cui l'unità divina, all'inizio ancora astratta e indeterminata, ha finalmente preso corpo⁶². Con la settima *Gestalt* si chiude dunque – ma per ricominciare eternamente⁶³ – l'intero ciclo della *ewige Natur*, ciclo che costituisce la vita stessa della divinità, il suo atemporale «Leben, Weben und Regiment»⁶⁴. All'interno di tale ciclo, sottesi dal suo ritmo settenario, si evidenziano ora due stadi o momenti fondamentali del divenire divino: quello delle tenebre e del fuoco (che Böhme tiene a volte distinti, portando in tal modo a tre le fasi salienti dello sviluppo), e quello della luce. Al primo viene ascritto il lato terribile e collerico della divinità, la figura temibile della «Gottes Allmacht», origine del vario tribolare degli esseri ma anche principio da cui trae alimento ogni forma naturale di vita; al secondo corrisponde il volto benigno e compassionevole dell'ente divino, quello per cui esso si manifesta

62. *De inc. verbi*, II, VIII, 14: «Also versteht... die Wesenheit des Lichtes, darinn das Göttliche Element begriffen, aus welchem das Grünen oder Paradeis entstehet, für die siebente Gestalt, als wieder für die Mutter aller Gestalten, die allen Gestalten Wesen, Kraft und Sanftmuth gibt»; *De sign. rer.*, XIV, 10: «Zum siebenten das Menstruum oder der Same aller dieser Gestalten, welches die Begierde in ein greiflich Corpus oder Wesen impresset, darinnen alles lieget»; *De el. grat.*, III, 37: «diese siebente aber ist eine Einfassung aller Eigenschaften, und heisset billig die gantze Natur, oder das geformte Wort, das ausgesprochene Wort, als der innere Göttliche Himmel, welcher ungeschaffen ist, sondern mit in der Göttlichen Wirklichen Geburt der Temperatur inne stehet, und heisset das Paradeis»; *Myst. m.*, VI, 6-7: «Und verstehen in demselbigen heiligen Element oder geistliche Wasser das heilige Paradeis, in welchem die geoffenbarten Kräfte Gottes wircken... Also verstehen wir mit der siebenten Gestalt der ewigen Natur, das ewige Himmelreich, darinnen die Kraft Gottes wesentlich ist»; *Clavis*, 73: «Die siebente Eigenschaft ist das Wesen, als ein Subiectum oder Gehause der andern sechs, darinnen sie alle wesentlich sind, wie die Seele mit dem Leibe, und ist vornemlich nach der Licht-Welt das Paradeis oder grünende wirkende Kraft damit zuverstehen; denn eine iede Eigenschaft machet ihr ein Subiectum oder Gegenwurf mit ihrem Selbst-Ausfluß, und in der siebenten stehen alle Eigenschaften im Temperamento, als in einem einigen Wesen: Gleichwie, sie aus der Einheit alle entspringen, also gehen sie wieder alle in Einen Grunde ein»; cfr. *Myst. m.*, VI, 20; *ivi*, XVI, 23; *Quaest. theos.*, Fr. IV, 35; *Clavis*, 35.

63. *De inc. verbi*, II, IV, 4: «sind doch alle sieben nur ein einzig Wesen und ist keine die erste oder die letzte»; *ivi*, II, V, 9: «Also ist die Gottheit ein ewig Band, das nicht zergehen kann: Also gebietet sie sich selber von Ewigkeit in Ewigkeit, und ist das erste auch immer das letzte, und dieses wieder das erste»; *De sign. rer.*, IX, 2: «eine iede die andere ursachet und machet, keine ist die erste noch letzte, sondern es ist das ewige Band».

64. *Myst. m.*, VI, 8.

come amore, ragione, armonia e nel cui segno la vita degli esseri assume forma spirituale⁶⁵. Per quanto Böhme in molti luoghi delle sue opere si preoccupi di mettere in risalto come solo quest'ultimo, in quanto momento conclusivo della *Selbst-Gebärung* divina, costituisca la vera essenza di Dio⁶⁶, è chiaro, in base a quanto si è visto fin'ora, come i due aspetti si implichino a vicenda e come il suo Dio tenda a comprenderli entrambi, includendo in sé oltre alla più grande misura del bene, anche la più grande misura del male. Come si legge in un passo particolarmente audace del *Mysterium magnum*: «Il Dio del mondo sacro e quello del mondo delle tenebre non sono due divinità. Vi è un solo Dio. Egli è tutti gli esseri, è il bene e il male, il cielo e l'inferno, la luce e le tenebre, l'eternità e il tempo, l'inizio e

65. *De triplici vita*, II, 9: «Es sind zween Willen in einem Wesen, die ursachen zwey Principia; eines ist die Liebe, das ander der Zorn, oder die Qual der Grimmigkeit»; *Sex puncta theos.*, I, I, 46: «So denn der erste Gang des Willens zur Feuer-Geburt aufsteiget, so erkennen wir ihn für die erste Natur, als des Vaters Natur in grimmen Zorne; und der andern Eingang des Willens in die Freyheit, ins Centrum des Hertzens, erkennen wir für die Göttliche Natur, für das Leben in Lichte, in der Kraft der Gottheit»; *De el. grat.*, III, 18: «Im Lichte wird nun das Reich Gottes verstanden, als das Reich der Liebe; und im Feuer wird Gottes Stärke und Allmacht verstanden, als das geistliche Creatur-Leben; und in der Finsterniß wird der Tod, Hölle und Zorn Gottes, und das ängstliche Gift-Leben verstanden»; *Myst. m.*, V, 10: «In der Finsterniß ist er ein zorniger, eiferiger Gott, und im Geist-Feuer ein verzehrend Feuer, und im Licht ist er ein Barmhertziger, lieber Gott, und in der Kraft des Lichts heisset Er vor allen andern Eigenschaften Gott»; *Quaest. theos.*, Fr. III, 19: «So verstehet man nun in der Feuer-Essentz Gottes Zorn: und in der Liebe Empfindlichkeit, als in der empfindliche Einheit, das Göttliche Liebe-Feuer; die machen zwei Centra in einem Grunde, als zweyerlei Feuer»; cfr. *De triplici vita*, II, 8; ivi, VII, 41; *Clavis*, 36-37. È stato osservato come per il lato 'igneo' del suo essere il Dio böhmiano possa essere accostato allo *Zornigott* di Lutero, Dio collerico e corrucciato, terribile nel punire i suoi nemici: cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, cit., pp. 184-185.

66. *De tribus principiis*, I, 8: «und heisset Gott nach dem ersten Principio nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstliche Quell»; ivi, XVIII, 15: «Ja recht nach dem ersten Principio der Höllen Abgrund hat Er den Fall des Menschen gewolt: dasselbe Reich aber heist nicht Gott, es ist noch ein ander Principium und fester Schluß dazwischen»; *Sex puncta theos.*, II, III, 4-5: «Darum ist die finstere Welt der Licht-Welt Grund und Urstand; und muß das ängstlich Böse eine Ursache des Guten seyn, und ist alles Gottes... Aber die Licht-Welt heisset nur Gott»; *De sign. rer.*, XIV, 35: «Die Gottheit ist ganz überal alles in allem; aber nur nach dem Lichte der Liebe; und nach dem ausgehendem Geiste der Freudenreich heisset Er Gott»; *De el. grat.*, II, 35: «Er heisset alleine Gott nach dem Lichte».

la fine. Dove in un essere è nascosto il suo amore lì è manifesta la sua collera (Zorn)»⁶⁷.

Queste tesi di Böhme sono importanti non solo sotto il profilo della sua idea di Dio ma anche per come si riflettono nella sua concezione dei rapporti tra creatore e creatura. È indubbio come nel definire tali rapporti egli si sforzi di rimanere il più aderente possibile agli insegnamenti della tradizione, affermando l'indipendenza di Dio dalla natura⁶⁸, la volontarietà dell'atto creatore⁶⁹, la non imputabilità a Dio del male e della sofferenza⁷⁰. A trattenerlo su queste posizioni è non tanto il desiderio di conformarsi al magistero della Chiesa, quanto il loro effettivo corrispondere ad alcune sue radicate convinzioni circa la natura di Dio: che egli sia un essere buono, dalle cui mani non potrebbe essere uscito nulla di anche solo parzialmente cattivo⁷¹, e che sia un essere libero – tale anzi, come si è visto, che proprio la libertà costituisce la sua essenza più

67. *Myst. m.*, VIII, 24; cfr. *De tribus principiis*, I, 4: «wenn man forschet, wovon Böses und Gutes komme, muß man wissen, was da sey der erste und urkündlichste Quell des Zornes, und denn auch der Liebe, weil sie beyde aus einem Urkunde sind, aus einer Mutter, und sind Ein Ding»; *De triplici vita*, III, 19: «Dann wann ich rede von Gottes Grimm und Zorn, so meine ich nicht ein Wesen das ausser Gott sey»; ivi, XVIII, 23: «Der Teufel ist auch Gottes, er ist sein Grimm im innern Centro, welcher auch das alleräusserste ist, denn sein Reich ist die Finsterniß in der Natur». Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, cit., pp. 421-423.

68. *De sign. rer.*, VIII, 45-46: «Ich weiß und wird mir gezeiget, das der Sophist mich tadlen wird, daß ich schreibe, die Göttliche Kraft sey in der Frucht, Gottes Kraft eineige sich in die Gebärgung der Natur... Ich sage nicht daß die Natur Gott sey, vielweniger die Frucht aus der Erden, sondern ich sage, Gott giebet allem Wesen Kraft, es sey böse oder gut, einem ieden nach seiner Begierde»; ivi, XVI, 1: «alles was Er in seiner ewigen unanfänglichen Gebärgung und Regiment ist, dessen ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft, sondern als ein Apfel auf dem Baume wächst, der ist nicht der Baum selber sondern wächst aus Kraft des Baums»; *Myst. m.*, VIII, 25: «denn ich kann weder von Himmel noch von der Finsterniß, so wol auch nicht von der äussern Welt sagen, daß sie Gott wären».

69. *De sign. rer.*, XVI, 2: «Gott hat nicht die Creation erboren, daß Er dadurch vollkommener würde».

70. *De sign. rer.*, XVI, 8: «Darum kann keine Creatur ihren Schöpfer beschuldigen, daß Er die habe böse gemacht».

71. *De triplici vita*, II, 53: «Er ist ein Gott der nicht das Böse will, und solches selber verbeut»; *De el. grat.*, VI, 28: «Denn Gott kann nichts als Gutes geben, denn Er ist alleine das einige Gut, und wandelt sich nimmermehr in einiges Böse, Er kann auch nicht, sonst wär Er nicht mehr Gott»; cfr. *Myst. m.*, XXIX, 11; ivi, LXI, 62.

vera⁷². Va tuttavia osservato come questi motivi ortodossi del pensiero di Böhme – soprattutto la sua spiegazione dell'esistenza del male nel creato come conseguenza della ribellione di Lucifero⁷³ – si integrino con difficoltà nel suo sistema, originandovi non poche incongruenze e complicazioni⁷⁴. In verità, nei testi in cui Böhme è più fedele ai suoi principi, il rapporto tra Dio e la realtà di questo mondo tende anch'esso a essere rappresentato in base al concetto del necessario esprimersi dell'infinito nel finito, della tendenza di ciò che è puramente spirituale a rivelarsi e rendersi sensibile nella sfera del corporeo: «Ein ieder Geist – egli scrive in *Vierzig Fragen von der Seelen* – ohne Leib ist rohe, und kennet sich nicht»⁷⁵; non vi è entità incorporea e spirituale che non desideri un corpo e non voglia gioiosamente incarnarsi. Come dunque la pura essenza della divinità era tratta a rendersi concreta ed effettuale nella corporeità spirituale della *ewige Natur*, così questa trova il suo compimento e la sua necessaria manifestazione nell'ambito della *zeitliche Natur*. Se Dio rimane un essere personale, che nel ciclo settenario della sua evoluzione atemporale ha trovato se stesso e data piena realizzazione alla propria essenza, è anche vero che questa sua autorivelazione ha proprio nel mondo corporeo il suo culmine e il suo coronamento finale. La natura diviene pertanto l'espressione visibile e il segno del principio spirituale che risiede e opera al suo interno⁷⁶, anzi, come Böhme si esprime, rifacendosi a una classica dottrina pa-

72. *De sign. rer.*, XIV, 24: «Die Freiheit (welche Gott heisset)»; *Clavis*, 49: «Die ewige Einheit, welche ich sonst in etlichen meinen Schriften die ewige Freyheit nenne»; cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, cit., pp. 416-417, 420-421 e *supra*, p. 481.

73. Cfr. ad es. *De inc. verbi*, I, II; *Sex puncta theos.*, VI, X, 8-9; *De sign. rer.* XVI, 9; *Myst. m.*, X, 11.

74. Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, cit., pp. 216 ss., 428-429 e 442-443.

75. *Vierzig Fragen von der Seelen*, Fr. IV, 1; cfr. *De triplici vita*, IV, 5: «ein Geist ist rohe ohne Leib; Da aber doch kein Verstand ohne Leib ist»; *ivi*, IV, 7: «Nun begehren doch die Essentien nichts als die Erhaltung und Bauung des Leibes: dann der Leib ist ihre Speise».

76. *De triplici vita*, V, 81: «und ist diese Welt nichts anders als eine Gleichniß der gantzen Gottheit, in Liebe und Zorn, in und ausser der Natur»; *Myst. m.*, *Vorrede*, 4: «Dann die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, Begreifliche: von dem Ausprechen oder Aushauchen der unsichtbaren Kraft ist worden das sichtbare Wesen; das unsichtbare geistliche Wort der Göttlichen Kraft wircket mit und durch das sichtbare Wesen, wie die Seele mit und durch den Leib»; *ivi*, *Vorrede*, 7: «Gleichwie sich das Gemüthe mit dem Leib und durch den Leib in Sinnen und Gedanken

racelsiana, la sua *signatura*: il Verbo divino, si legge nel *De signatura rerum*, «attraverso il movimento di tutte le *Gestalten* si è rivelato mediante questo mondo visibile come in una similitudine sensibile, in modo tale che l'ente spirituale è ora manifesto in quello corporeo e palpabile (*begreiflich*). Nel momento in cui la *Gestalt* interiore del desiderio si è resa esteriore e sussiste nell'esteriore, lo tiene davanti a sé come uno specchio in cui vede se stessa nella qualità della generazione di ogni *Gestalt*; l'esteriore è la sua *Signatur*»⁷⁷. Ora, in quanto il male, non meno del bene, costituisce una componente del principio divino, dovrà anch'esso necessariamente esprimersi in natura e valervi, proprio come in Dio, come la condizione senza la quale neppure potrebbero esistere il bene e l'amore: «Riguardo alla creazione – scrive dunque Böhme nel *Mysterium magnum* – non bisogna pensare che il male, il quale ha origine dalle tenebre e dalla qualità del fuoco, sia disgiunto dal bene e sottoposto a un regime se-

eführt, dadurch es wircket und sich empfindlich macht; Also auch die unsichtbare Welt, durch die sichtbare und mit der sichtbaren: und ist uns nicht ein solches zu denken, als könnte man die verborgene Göttliche Welt nicht ergründen, was sie sey, und was ihre Wirkung und Wesen sey; dann an dem sichtbaren Wesen der Creation sehen wir eine Figur der innern geistlichen Wirkung der Kraft-Welt»; ivi, VI, 10: «denn der Zeit Gebärer ist ein Model der ewigen Gebärer, und stehet die Zeit in der Ewigkeit; und ist anders nichts als daß sich die Ewigkeit, mit ihrer wunderlichen Geburt in ihren Kräften und Vermögen, also in einer Form oder Zeit schauet»; ivi, XLIII, 3: «und da Er doch durch Alles ist, und sich selber dem Wesen wirkende einergibt gleichwie der Sonnen Kraft der Frucht, aber nicht von aussen hinein, sondern von innen heraus wircket zu seiner Selbst-Offenbarung mit der Creatur und ihrem Leben, und daß die Natur und Creatur seine Offenbarung ist»; *Tabulae principiorum*, 51: «die äussere Natur ist anders nichts, als ein Ausfluß oder Gegenwurf der ewigen Natur»; *Clavis*, 82: «Diese sichtbare Welt ist ander nichts als ein Ausfluß der sieben Eigenschaften, denn aus den sechs wirkenden Eigenschaften ist sie entstanden». Sorprende, quando si abbiano presenti questi passi, quanto afferma F. Cuniberto nel suo recente *Jacob Böhme*, Brescia 2000, p. 51: «La natura in senso cosmologico – che Böhme chiama il «terzo principio» – non sta alla natura divina in un rapporto di manifestazione-emanazione di tipo neoplatonico, che consentirebbe di vedere nel cosmo fisico un livello della gerarchia manifestativa. Una lettura attenta della *Theosophia revelata* dimostra che non vi è quasi traccia, in Böhme di questo paradigma gradualistico, dove il manifestarsi della natura divina in quella fisica comporterebbe il passaggio alla corporeità, il suo appesantirsi». Come invece giustamente osserva D. Walsh (*The Mysticism of Innerworldly Fulfillment. A Study of Jacob Böhme*, Gainesville 1983, p.83): «Given the evolutionary character of his thought, it was difficult to avoid the implication that the emergence of separate creaturely realities marked an essential step on God's unfolding self-realization».

77. *De sign. rer.*, IX, 3.

parato, bensì l'uno è nell'altro... ogni vita nel mondo creato ha origine dalla qualità del fuoco, ogni intendere e comprendere dalla qualità luminosa dello spirito; tutto il vivere nella qualità ignea è, in origine, creato per la luce»⁷⁸.

Può difficilmente sfuggire come il concetto di rivelazione (*Offenbarung*) costituisca uno dei punti più importanti e centrali della filosofia di Böhme. A esso si riconducono infatti sia il rapporto che Dio ha con se stesso (*Selbst-Offenbarung* dell'*Ungrund* nel ciclo della *ewige Natur*)⁷⁹ sia quello che egli intrattiene con la realtà di questo mondo (*Offenbarung* dell'invisibile nel visibile, dell'*ewige Natur* nella *zeitliche Natur*)⁸⁰. I testi böhmiani si iscrivono dunque nella storia dell'idea cristiana di rivelazione come automanifestazione divina e dalla col-

78. *Myst. m.*, XXIX, 9.

79. *De triplici vita*, II, 12: «So gründen wir im tiefen Sinn im Gemüthe, und befinden daß das Begehren herbe und anziehend ist: dann es ist die strenge Macht, (als nemlich) nicht an einem Ende, sonder überall, die Weite in Enge, und sich zu offenbaren, dann in der gantze Tieffe wäre sonst nichts, und erschien nichts, sondern wäre ewig Stille»; *De inc. verbi*, II, III, 3: «Und denn verstehen wir, wie diese ungründliche Wille von Ewigkeit in Ewigkeit immer begerende sey, nemlich sich zu offenbaren, sich zu ergrunden, was er sey, die Wunder in ein Wesen zu führen, und sich in den Wundern zu offenbaren»; *ivi*, II, V, 3: «Denn darum ist der Wunder-Geist des Ungrundes begehend, nemlich daß er scheinend werde, und darum führet er sich in Qual, daß er sich finde und empfinde, daß er möge seine Wunder in der Qual offenbaren, denn ohne Qual kann keine Offenbarung sein»; *De sign. rer.*, XII, 24: «Das erste vorm Chaos ist die Lust der Ewigkeit im Ungrunde, die fasset in sich einen Willen zur Selbst-Offenbarung»; *Myst. m.*, VII, 6: «Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, Er ist ausser aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst-Offenbarung».

80. *De triplici vita*, IX, 87: «Also auch sehnet sich das innere Hertze nach der äusseren Natur, und wolte sich in dem äusseren in figürlichen Gleichnissen offenbaren, und begehrte also das innere des äussern zu einer Figur, und das innere fing das äussere ins Begehren»; *ivi*, XVIII, 3: «Das war die Schöpfung, daß Gott wolte in allen dreyen Muttern offenbar werden»; *De inc. verbi*, I, I, 6: «Verstehe also; daß sich Gott, der ein Geist ist, in einer Bildniß fähe, als in einem Gleichniß: Nicht weniger hat Er auch diese Welt geschaffen, daß Er also die ewige Natur in Wesenheit offenbare, auch in lebendigen Creaturen und Figuren; daß dieses alles sey eine Gleichniß und Ausgeburts aus der ewigen Natur des ersten Principii»; *De sign. rer.*, III, 7: «und die äussere Natur dieser sichtbaren, greiflichen Welt, ist eine Offenbarung oder Aus-Geburt des innern Geistes und Wesens in Bösem und Gutem, das ist, eine Darstellung und figürliche Gleichniß der finstern Feuer- und Licht-Welt»; *ivi*, III, 41: «und ist diese welt mit Sonne, Sternen und Elementen, samt allem creatürlichem Wesen anderst nichts als eine Offenbarung der Ewigkeit, des ewigen Willens und Gemüths»; *ivi*, IX, 3: «Dasselbe gefassete Wort hat sich mit Bewegung aller Gestalten mit dieser sichtbaren Welt, als mit einem sichtbaren Gleichniß, offenbaret, daß das geistliche Wesen in einem leiblichen begreiflichen offenbar

locazione in questo quadro traggono ulteriori motivi di interesse. Si è già accennato come la riflessione filosofica sul concetto di un principio sovrintelligibile della realtà, di un'entità non riducibile ad alcuna sostanza particolare e quindi indefinibile, priva di nome e sottratta a ogni specie di conoscenza, prenda avvio dai testi di Platone⁸¹, in particolare da alcuni passi del *Simposio*, del *Parmenide*, della *Repubblica* e della *Lettera VII*. Svolgendone il concetto Platone designa tale principio di volta in volta come il Bello⁸², il Bene⁸³, l'Uno⁸⁴; alla fine, coerentemente con l'assunto della sua natura ineffabile, semplicemente come l'oggetto di uno sforzo durato tutta la sua vita di filosofo⁸⁵. È noto come il tema sia ripreso ed elaborato dal platonismo del II secolo e costituisca il punto di partenza di tutte le speculazioni neoplatoniche. Il Cristianesimo, se si accorda con Platone nel sostenere il carattere trascendente e inconoscibile dell'essenza divina, insiste però al contempo su come di Dio sia possibile, anzi a disposizione di tutti, un sapere mediato, sulle basi di una rivelazione che – punto di fondamentale importanza – procede da Dio stesso. Questo motivo è già evidente nel discorso di san Paolo all'Areopago, in cui egli, richiamandosi a quell'ἄγνωστος Θεός cui gli Ateniesi avevano voluto innalzare un altare, dichiara che non per altro è venuto se non per annunciarlo: «colui che adorate senza conoscerlo, io ve lo annuncio... Egli non è lontano da noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo»⁸⁶. È muovendosi entro questo orizzonte di pensiero che nell'Epistola ai Romani san Paolo spiega come le cose invisibili (*invisibilia*) di Dio si rendano apprensibili «per ea quae facta sunt»⁸⁷, possano essere percepite e contemplate nella realtà concreta della creazione.

stunde»; *Myst. m.*, X, 5: «Die Schöpfung der äussern Welt ist eine Offenbarung des innern Geistlichen Mysterii, als des Centri der ewigen Natur mit dem heiligen Elemente»; ivi, XI, 33: «Und eben in diesem stehet die grosse Heimlichkeit der Schöpfung, daß sich das Innere, als Gott, hat also mit seinem ewig-sprechenden Worte, das es selber ist, geoffenbaret; das Aeussere ist ein Bilde des Innern»; cfr. *De sign. rer.*, IV, 15; ivi, VIII, 2.

81. Vd. *supra*, p. 485.

82. *Simposio*, 210 e 2-211 b 3.

83. *Repubblica*, 509 b 8.

84. *Parmenide*, 141 e 7-142 a 7.

85. *Lettera VII*, 341 b 7-d 2. Cfr. sul tema A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1983³, pp. 79-91.

86. *Atti*, 17, 22-30.

87. *Romani*, I, 20.

L'idea che il Dio invisibile si faccia cogliere attraverso le apparenze visibili del creato e, ancora, che abbia preso corpo in Cristo proprio per darsi a conoscere visibilmente all'umanità percorre con diverse sfumature l'intera patristica, da Teofilo di Antiochia ad Atanagora, da Origene ed Atanasio a Gregorio di Nissa e Mario Vittorino⁸⁸. Ci si limiterà a segnalare alcuni testi esemplari. Scrive Atanasio nell'*Oratio contra gentes*: «Il Dio buono e clemente, dandosi pensiero delle anime da lui create, siccome poteva darsi il caso che il genere umano non arrivasse a conoscerlo, essendo egli tale che non può essere visto né compreso e trascende ogni sostanza creata... attraverso il suo Verbo compose la natura con tanta arte che, benché per sua natura non possa essere visto, può almeno essere conosciuto dall'uomo mediante le sue opere»⁸⁹. E, nel *Contra Celsum* Origene mette in evidenza come Dio «si sia fatto carne a beneficio di quelli che sono legati alla carne, anzi sono carne, perché potesse essere conosciuto da chi non lo poteva vedere... Egli si è avvalso di una voce corporea e ha predicato come carne... per condurli a vederlo così com'era prima di farsi carne»⁹⁰. In Mario Vittorino, nel quadro di una riflessione più decisamente caratterizzata in senso filosofico, viene affacciato il concetto per cui nel Padre sussiste «in occulto», allo stato potenziale, tutto ciò che si attua «in manifesto» nel Figlio. Ecco perché Cristo può essere definito «imago Dei». Il movimento che conduce dalla potenza all'atto è infatti quello stesso che chiama all'essere ciò che ancora non era ma si doveva realizzare, «unicuique eorum quae in potentia sunt speciem perficiens»: ora, in questo svolgersi da sé, nell'assumere essere e sostanza, una cosa altro non fa che costituirsi come l'immagine visibile di tutto ciò che essa è in potenza. Il Padre e il figlio sono dunque la medesima sostanza, ma il secondo è l'attuazione nonché la

88. Vd., per una trattazione generale dell'idea di rivelazione all'interno della patristica, R. Latourelle, *L'idée de Révélation chez les Pères de l'Eglise*, «Sciences ecclésiastiques», 11 (1959), pp. 297-334.

89. *Oratio contra gentes*, 35, in Migne, *Patrologia graeca*, vol. 25, col. 69 A; cfr. ivi, 45, in Migne, *op. cit.*, vol. 25, col. 89 A; *De incarnatione verbi*, 11, in Migne, *op. cit.*, vol. 25, coll. 115 D-117 A; ivi, 12, in Migne, *op. cit.*, vol. 25, coll. 116 D-117 A; ivi, 54, in Migne, *op. cit.*, vol. 25, col. 192 A-B.

90. *Contra Celsum*, VI, 68, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes Werke*, Leipzig-Berlin 1899-1959, Bd. 2, p. 138; cfr. ivi, VII, 42 in *op. cit.*, Bd. 2, p. 193; *De principiis*, I, 1, 1, in *op. cit.*, Bd. 5, pp. 16-17; ivi, I, 1, 6, in *op. cit.*, Bd. 5, pp. 20-21; ivi, I, 3, 1, in *op. cit.*, Bd. 5, p. 49.

fedele rappresentazione del primo⁹¹. Comincia in tal modo a delinearsi l'idea che il finito e l'infinito siano i due poli dialettici della medesima realtà divina e, che il visibile valga come l'espressione, l'immagine o il segno dell'invisibile. Si è già sul percorso che, attraverso lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore condurrà a Scoto Eriugena e alla sua rappresentazione dell'essere come sintesi del finito e dell'infinito, «apparizione del non apparente» e «manifestazione dell'occulto», «spiritualis incrassatio» e «invisibilis visibilitas»⁹². Un percorso sul cui prolungamento si colloca con ogni evidenza Jacob Böhme. Come si legge nel *Mysterium magnum*, «Se noi consideriamo il mondo visibile nella sua sostanza, e consideriamo la vita delle creature, vi troviamo una similitudine del mondo invisibile e spirituale, il quale è nascosto (*verborgen*) in quello visibile, come l'anima nel corpo, e vediamo come il Dio nascosto attraversi il tutto e sia ad ogni cosa vicino»⁹³.

Certamente, come già si è messo in evidenza, Böhme introduce nella tradizione che si è or ora tentato di delineare importanti elementi di novità, mostrando come prima di rivelarsi nella realtà sensibile Dio debba rivelarsi a se stesso e come tale autorivelazione non avvenga in un sol colpo ma si articoli, sia pure al di fuori del tempo, in una successione di momenti. Si può tuttavia osservare come l'aspetto dell'esplicitazione graduale, del manifestarsi in una progressione di fasi, rientri nell'idea di rivelazione dell'assoluto e sia in qualche modo implicito in essa. L'infinito e l'indeterminato, infatti, allo stesso modo in cui per comunicarsi e rendersi manifesto deve espandersi nel dominio dell'estensione e cominciare a sussistere 'partes extra partes', così dovrà fare anche nella dimensione del tempo – o in quella, quantomeno, dello svolgersi atemporale ma comunque successivo che è proprio del pensiero – offrendosi al conoscere momento dopo momento. Ora, anche di questo concetto non mancano tracce di un embrionale sviluppo nella riflessione che

91. *Adversus Arium* I, 19, in Migne, *Patrologia latina*, vol. 8, col. 1052 B-D; sul motivo della rivelazione come manifestazione visibile del Dio invisibile cfr. ancora Teofilo di Antiochia, *Ad Antolicum*, I, 5, in Migne, *Patr. gr.*, vol. 6, col. 1031 A-B; Atenagora, *Legatio pro Christianis*, 5, in Migne, *op. cit.*, vol. 6, col. 900 B; Ireneo, *Contra haereses*, IV, 6, in Migne, *op. cit.*, vol. 7, col. 988 A; Gregorio di Nissa, *De beatitudinibus*, VI, in Migne, *op. cit.*, vol. 44, col. 1267; Basilio, *De spiritu sancto*, XVI, in Migne, *op. cit.*, vol. 32, col. 135 A.

92. *De div. nat.*, cit., p. 58 (Migne, *Patr. lat.*, vol. 122, col. 633).

93. *Myst. m.*, *Vorrede*, 1.

la teologia cristiana, fin dai suoi inizi, viene conducendo intorno al tema della rivelazione. Che questa si realizzi nel corso del tempo, si configuri come un processo dinamico che, pur nella sua profonda unità, si svolge in momenti successivi secondo un piano salvifico concepito 'ab aeterno' da Dio è un motivo che nei Padri della Chiesa ricorre con frequenza e uno dei punti fondamentali del loro insegnamento. Ireneo, Clemente di Alessandria, Origene, Gregorio di Nazianzo, Cirillo di Alessandria, Agostino sono concordi nel sottolineare l'«economia» della rivelazione, il suo procedere per tappe e in un progresso costante, commisurandosi alla crescente ricettività degli uomini all'insegnamento divino: dalla creazione del mondo alle apparizioni divine ai patriarchi, da queste alla legge mosaica e ai profeti per raggiungere la pienezza con l'avvento di Cristo. Scrive ad esempio Ireneo nel *Contra haereses*: «È lo stesso e medesimo Spirito Santo che ha preconizzato nei profeti chi fosse il Signore e quale fosse il suo avvento; ancora lui che nei patriarchi ha veridicamente interpretato ciò che era stato veridicamente profetizzato e annunziato attraverso gli apostoli che si era giunti alla pienezza dei tempi»⁹⁴. La soggezione salvifica degli uomini a Dio – spiega Origene nel *De principiis* – non è stata ottenuta con la forza e la costrizione ma attraverso una rivelazione concessa un poco alla volta, «certis quibusque et modis, et disciplinis, et temporibus»⁹⁵. E sant'Agostino, proprio all'inizio del *De vera religione*, premette: «In questa religione il punto essenziale su cui consentire è la storia e la profezia del modo in cui la provvidenza divina realizzerà nel tempo la salvezza del genere umano»⁹⁶. Fin qui, dunque, i padri della

94. *Contra haereses*, III, 21, 4, in Migne, *Patr. gr.*, vol. 7, col. 950 A-B; cfr. ivi, III, 18, 7, in Migne, *op. cit.*, vol. 7, col. 937 C; ivi, IV, 6, 7, in Migne, *op. cit.*, vol. 7, col. 990 B-C; ivi, IV, 9, 3, in Migne, *op. cit.*, vol. 7, col. 998 B; ivi, IV, 20, 7, in Migne, *op. cit.*, vol. 7, col. 1037 A; ivi, V, 8, 1, in Migne, *op. cit.*, vol. 7, col. 1141 B.

95. *De principiis*, III, 5, 8, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, cit., Bd. 5, p. 278; cfr. *Contra Celsum*, III, 14, in *op. cit.*, Bd. 1, p. 213; ivi, IV, 8, in *op. cit.*, Bd. 1, pp. 279-80; *In Joh. Ev.*, VI, 4, 27, in *op. cit.*, Bd. 4, p. 112; ivi, VI, 4, 28, in *op. cit.*, Bd. 4, p. 112; ivi, XIII, 48, 314, in *op. cit.*, Bd. 4, p. 274; *In Matthaeum*, X, 10, in *op. cit.*, Bd. 10, p. 11; sul tema della storicità della rivelazione in Ireneo e Origene vd. H. De Lubac, *Histoire et esprit*, Paris 1950, pp. 247-258.

96. *De vera religione*, VII, 13; sulla gradualità della rivelazione, sul suo svolgersi nel tempo, cfr. ancora Clemente di Alessandria, *Stromata*, VI, 6, in *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus*. Hrsg. von O. Stälin, Berlin 1960, Bd. 2, p. 453; ivi, VI, 18, in *op. cit.*, Bd. 2, p. 518; Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, XXXI, 26, in Migne, *Patr. gr.*, vol. 36, col. 161, C; Cirillo di Alessandria, *In Joh. Ev.*, X, 24, in Migne, *op. cit.*, vol. 74, col. 297 B-C.

chiesa: certamente si è ancora molto lontani dal concetto di rivelazione quale verrà inteso da Böhme, cioè come progressiva manifestazione di Dio a Dio stesso nonché graduale autocreazione del suo essere; non sembra tuttavia arbitrario indicare nell'insistenza della teologia cristiana sulla dimensione temporale della rivelazione, sul suo carattere intrinsecamente storico, una delle premesse della concezione böhmiana, che proprio nell'idea della storicità di Dio ha il suo elemento più rilevante e centrale.

Le figure che si sono viste procedere l'una dall'altra nel ciclo eterno della *ewige Natur* come altrettante determinazioni di carattere morale o meglio ancora psicologico – il desiderio, l'angoscia, la pulsione bruciante ma vitale della collera, la forza aggregante dell'amore, l'impulso all'individuazione e quello, contrario, a riguadagnare la dimensione dell'indeterminatezza e della libertà – costituiscono in Böhme l'orizzonte non solo dell'esperienza divina ma anche di quella umana. L'uomo, d'altra parte, è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza⁹⁷ – una somiglianza che si fonda principalmente sul fatto di essere egli dotato di quella medesima libertà e indipendenza da ogni modalità particolare dell'essere che costituisce l'essenza stessa del principio divino⁹⁸. Ciò che dunque si è visto accadere alla divinità nel momento iniziale del suo sviluppo, che cioè, sospinta dal desiderio di emergere all'essere, era tratta a rinunciare alla sua indeterminatezza originaria, confinandosi nel do-

97. *De triplici vita*, V, 89: «Siehe, der Mensch ist Gottes Gleichniß, dann seine Seele ist aus dem Centro... da sich das ewige Wort erbieret, vom Geiste Gottes gefasset worden, und in die Bildniß oder Gleichniß Gottes eingeblasen»; ivi, VIII, 2: «ein ieder Engel und Mensch ist gleichwie der gantze Gott»; *De inc. verbi*, I, III, 3: «Der Mensch war gantz zu Gottes Gleichniß geschaffen; Gott offenbaret sich in der Menschheit in einem Bilde, das solte seyn wie Er selber»; ivi, I, XIV, 10: «Und so wir uns also recht erkennen, und deme nachgehen, so finden wir, daß der Mensch (verstehe der gantze Mensch) sey ein recht Gleichniß nach Gott»; *Sex puncta theos.* IV, VI, 12: «Also ist uns ietz der Mensch zu erkennen: er ist die innere und äussere Welt, darzu die Ursache der innern Welt in sich selber, was ihn anlaget, auch die finstere Welt; er ist alle drey Welten: und so er in gleicher Ordnung bleibt stehen, daß er nicht eine Welt in die andere einführet, so ist er Gottes Gleichniß»; *Myst. m.* XVI, 14: «Also ist der innere geistliche Mensch ein Bilde des geformten Worts der Göttlichen Kraft»; *Quaest. theos.*, XII, 15: «Der Mensch ist ein Bilde des Wesens aller Wesen, ein recht Ebenbild Gottes nach Liebe und Zorn».

98. *De tribus princ.*, XX, 72: «Gott entzeucht sich niemanden: der Mensch hat einen freyen Willen, er mag greiffen worzu er will»; *Myst. m.*, XXVI, 69: «Nun lieget aber der erste eingeführte freye Wille noch in allen Menschen, welchen Gott Adam einblies, denn er ist die wahrhaftige Seele, des Feuers und Lichts Centrum, ein Funcke der Göttliche Kraft und Allmacht».

minio di ciò che ha forme e dimensioni finite, ciò accade anche all'uomo; anch'egli infatti desidera esistere e sembra che non possa farlo se non sacrificando la sua connaturata indipendenza da ogni determinazione particolare, costringendosi quindi in una certa forma, la quale definirà appunto la sua identità individuale, la sua *Selbheit* o *Ichheit*⁹⁹. In questo modo però, al pari di Dio, egli si vede trascinato nel vortice infuocato dell'angoscia e della frustrazione¹⁰⁰: nessuno degli attributi che si ostina a prendere su di sé, legati ai beni terreni che costituiscono di volta in volta l'oggetto del suo desiderio, può infatti appagarlo e restituirgli la pienezza del suo essere¹⁰¹. Onore, gloria, ricchezze, potere, tutti i falsi valori di cui si nutre il suo orgoglio e che lo mettono contro i suoi simili sono anzi altrettante rinunce al suo vero essere e vincoli che lo tengono prigioniero. D'altra parte, dandosi al desiderio, coltivando la propria *Selbheit*, l'individuo si pone dalla parte di quelle forze che, all'interno dell'essenza divina, sono, come si è visto, all'origine della discordia e dell'inimicizia, di quel ferino divorare ed essere divorati in cui consiste il corso perennemente agitato della natura¹⁰². Böhme indica quindi nell'individualismo, nell'attaccamento esclusivo al proprio

99. *Myst. m.*, XXVI, 5: «Will er seine Macht erzeigen, so muß er in etwas seyn, darinnen er sich fasset und formet».

100. *Myst. m.*, LXXI, 28: «Und die Unruhe führet ihn in Angst und die Angst stehet in Begierde seines Wollens, und die Begierde einfasset sich und beschattet sich, daß sie in sich finstern ist, und sich selber nicht schauen mag».

101. *Weg zu Christo (Von übersinnliche Leben)*, 9: «Dann so balde du das Etwas in deine Begierde fassest, und zum Eigenthum in dich einlässest und mimst, so ist das Etwas Ein Ding mit dir, und wircket mit dir in deinem Willen... So du aber nichts in deine Begierde einnimmst, so bist du von allen Dingen frey, und herrschest zugleich auf einmal über alle Dinge... und ob du es ja verstehest, so verstehest du es ohne Berührung deiner Empfindlichkeit, auf Art, wie Gott alle Dinge beherrschet, und siehet, und Ihn doch kein Ding begreiffet».

102. *Sex puncta myst.*, III, 29: «denn des Feuers (als der Begierde) Qual hält ihn gefangen, und füllet ihn mit Sucht, daß derselbe Wille in die Begierde imaginiret»; *Weg zu Christo (Von wahrer Gelassenheit)*, 46: «Darum ist alles Fabel und Babel, was aus Schlüssen der menschlichen *Selbheit* ohne Göttliche Erkenntniß und Willen geschiehet; und ist nur ein Werck des Gestirns und der äussern Welt, und wird von Gott nicht für sein Werck erkant, sondern ist ein Spiegel des ringenden Rades der Natur, da Gutes und Böses mit einander ringet; Was das Gute bauet, das zerbricht das Böse; und was das Böse bauet, das zerbricht das Gute»; *Myst. m.*, LXXI, 27-28: «Darum lauffet er in eigenem Wollen in der Gestalten der Natur und vier Elementen, sowol in der Vielheit der Essentz des Gestirns in eitel Unruhe... Darum lauffet der eigene Wille in eitel finstere Angst, und quälet sich in der Begierde, und suchet die Liebe in der Begierde, und findet doch darinnen nichts als Bilde der vier Elementen, welche die Begierde selber machet».

io, la fonte di tutte le tensioni e i conflitti che affliggono l'umanità. In ogni guerra che si scateni tra i popoli si vede all'opera la forza terribile del «Gottes Zorn», il fuoco divorante dell'ira divina che si esprime e avvampa attraverso l'egoismo degli uomini¹⁰³.

La via di uscita da questo stato di affanno e reciproca sopraffazione non può essere, dunque, che lo «Sterben der Selbstheit», la dissoluzione, attraverso la rinuncia a ogni bene terreno e al desiderio stesso, della sostanza greve e compatta (*Irdigkeit*) in cui l'io si è venuto cristallizzando¹⁰⁴. Tagliando i suoi legami con il mondo, annullando la propria volontà (*Gelassenheit*), l'individuo si spoglia di ogni sua determinazione particolare e diventa tutt'uno con il nulla divino: «Quando tu fai tacere i tuoi sensi – scrive Böhme nel *Weg zu Christo* – e il volere della tua *Selbheit*, allora diviene manifesto l'eterno udire, vedere e parlare di Dio. È Dio che ascolta e vede attraverso di te... Tu ascolti e vedi con lui, per cui è Dio che vede e ascolta prima ancora che abbia inizio il tuo volere, vedere e ascol-

103. *Myst. m.*, XXII, 73: «Aller Krieg, wie der heisse, urständet aus Gottes Zorne, und der den anfähet, der thuts aus einer eigenen Begierde zur Selbstheit, aus der Schlangen Ente... Alles was sich um Selbstheit, Eigen-Ehre und Hoffart willen, im Grimme erhebet und zur Rache einführet, das ist vom Teufel».

104. *Weg zu Christo (Vom übersinnliche Leben)*, 9: «Ists nun das du willst allen Dingen gleich werden, so muß du alle Dinge verlassen, und deine Begierde von ihnen abwenden, und der nicht begehren, noch dich um das annehmen, zu einem Eigenthum zu besitzen, das Etwas ist»; *Sex puncta myst.*, III, 24: «Und alhier ist uns zu betrachten das Wort Gottes, das Mensch ward; so der Mensch seine Begierde darein setzet, gehet er aus der Qual aus seinem eigenen Feuer aus, und wird im Worte neu geboren: Also wohnet der ausgehende Wille in Gott, und der erste in der Begierde, in der Irdigkeit und Vielheit»; *Myst. m.* XXIV, 20: «so must du in deinem Gemüthe und Begierde alles verlassen was in dieser Welt ist, und werden als ein kleines Kind, und nur auf das sehen, was dir dein eigen Lebens-Gestirne (in deinem Amte) zuwirft, darinnen solt du wircken, und nicht sagen: Es ist mein allein!»; ivi, XLI, 54: «Der einige Göttliche Welt, da man Gott in seinem Worte, Wesen und Willen schauen mag, ist dieser, daß der Mensch in ihm selber einig werde, und in seinem eigenen Willen, alles verlasse was er selber ist und hat, es sey Gewalt, Macht, Ehre, Schönheit, Reichtum, Geld und Gut, Vater und Mutter, Bruder, Schwester, Weib und Kind, Leib und Leben, und ihme selber gantz ein Nichts werde... Er muß der Welt-Selbheit in Nichts werden, denn das Wesen dieser Welt das er zum Eigenthum besitzt, ist der Thurm zu Babel und der Antichrist»; *Ep. theos.*, XXXI, 4: «Wer zu Göttliche Beschaulichkeit und Empfindlichkeit in sich selber gelangen will, der muß in seiner Seelen den Antichrist tödten, und von aller Eigenheit des Willens ausgehen, ja von aller Creatur, und in der Eigenheit des Gemüthes die ärmste Creatur werden, daß er nichts mehr zum Eigenthum habe, er sey in was Stande er wolle».

tare»¹⁰⁵. Questa mistica fusione dell'io con il nulla eterno della divinità è tuttavia solo in apparenza un sopprimersi e immolarsi dell'individualità. Il Dio di Böhme, infatti, è sì il nulla, ma il nulla di ogni determinazione positiva, cioè l'unità suprema che si costituisce «durch Alles und im Alles» e che, come amore, tiene in sé, armoniosamente collegate, tutte le forze le entità individuali che operano nel creato¹⁰⁶. Ecco dunque che rinunciando a sé, dandosi completamente a Dio, l'individuo immediatamente si riconquista, ritrovando se stesso assieme al resto degli esseri e in empatica comunicazione con essi¹⁰⁷. La via che Böhme addita all'individuo desideroso di sot-

105. *Weg zu Christo (Vom übersinnliche Leben)*, 3-4; cfr. *Ep. theos.* XX, 23: «Darum muß der verderbte, irdische Wille durch rechte wahre Busse sterben, und in die Gelassenheit eingehen, als in das Nichts, seiner Vernunft Willen gantz in den Tod ergeben, und sich selber nicht mehr wollen noch wissen»; *De sign. rer.*, XV, 7: «so aber das Kind seinen Willen und Begierde wieder in das einführet, daraus er erborren und geurständet ist, so ists mit demselben gantz eins, und mag von nichts turbiert werden, dann es gehet in Nichts ein, als nur in das Wesen daraus es ist ausgegangen»; *Myst. m.*, XXIV, 26: «Denn das Eine Leben muß ins Nichts ausser aller Creatur und Wesen eingeführet werden: Denn aus dem Nichts, als aus Göttlichem Verstande, hats seinen ewigen Urstand, und in dem Etwas ists in Qual»; ivi, XXVII, 5: «Soll nun der freye Wille mit der Begierde gegen Gott gehen, so muß er erstlich aus seinem falschen Etwas ausgehen; und so er nun also ausgehet, so ist er bloß und unmächtig, denn er ist wieder im ersten Nichts: dann will er mit oder zu Gott gehen, so muß er der falschen Selbheit absterben und die verlassen; und so er dieselbe verlässet, so ist er bloß als ein Nichts, und mag also nicht fahren, wirken oder weben»; *Ep. theos.*, XXXV, 4: «Darzu dann eine wahre Gelassenheit und Verlassenheit der menschlichen Selbheit gehöret, daß sich der Mensch gantz in seinen inwendigen Grund wendet; und in seiner Selbheit gantz zu nichte machet». Sulla nozione di *Gelassenheit* vd. J. Quint, *Anmerkungen zu 'Von abgescheidenheit'*, in Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, cit., Bd. V, pp. 438-440; L. Völker, *Gelassenheit: Zur Entstehung des Worts in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nach-eckhartischen Mystik bis Jakob Böhme*, in *Getempert und Gemischt*. Hrsg. von F. Hundsnurscher und U. Müller, Göttingen 1972, pp. 281-312.

106. *Myst. m.*, LXXI, 20: «Die Liebe suchet noch begehret nichts, als nur das Eine, dann sie ist selber das Eine, als das ewige Nichts, und doch durch Alles und in Allem; aber der Selbheit eigenes Wollens ist sie ein Nichts».

107. *Myst. m.*, XXII, 78: «Also sind wir alle Ein Baum in Adam»; ivi, XXXVI, 43: «So ist uns ietzo kein besser Rath zur Einigung, daß wir mögen mit uns selber wieder Eines seyn, Ein Volk, Ein Baum, Ein Mensch, Eine Seele und Leib». Secondo P. Hankamer (*Jakob Böhme*, cit., p. 152): «Böhme hat durch seine Verbindung von Persönlichkeit und Art, von Individualität und Wesen hier neue Gemeinschaft möglich gemacht die den Willen der Renaissance nicht einfach verneinte sondern zu Ende dachte. Durch seine Einsicht in die Möglichkeit ja Notwendigkeit einer Einheit die sich aus und in individuellen Gestalten bildet, war ihm auch die ethisch-moralische Form des Lebenswiderspruchs von Einheit und Vielheit gelöst».

trarsi ai tormenti di questo mondo conduce quindi, attraverso l'abbandono della dimensione angusta della propria identità personale, alle regioni sublimi dell'amore universale. È una via che l'uomo, in quanto essere libero, può decidersi a percorrere oppure no. Come Dio, egli ha in sé sia l'inferno sia il paradiso, sia la collera sia l'amore: sta a lui stabilire quale dei due principi far prevalere e quale direzione imprimere alla sua esistenza¹⁰⁸. Böhme sa bene, del resto, che non basteranno le sue esortazioni a far sì che il male sia cancellato dalla faccia della terra e sgombrato il campo al bene. L'energia divorante ma vitale del fuoco è infatti, come si è visto, una componente ineliminabile sia dell'essere divino sia di quello creato; è la fonte da cui si alimenta l'esistenza e quello dell'esistenza è l'unico terreno su cui può crescere il bene. Come egli scrive in *Von sechs mystischen Puncten*: «Scopriamo così che il male deve servire alla vita dell'amore, in quanto la volontà, fuoriuscendo dal male, dà luogo al bene; l'ira (*Grimm*) dev'essere infatti il fuoco della vita»¹⁰⁹. Le bassezze e i perversimenti di cui su questa terra l'individuo fa quotidianamente esperienza sono quindi la condizione stessa perché la

108. *Sex puncta theos.*, IV, VI, 16: «Also gehets auch dem menschlichen Leben: weil es nach Gottes Geist imaginiret, so empfähet Gottes Kraft und Licht, und erkennet Gott; wenss aber nach der Irdigkeit, oder nach der finstern Welt Eigenschaft imaginiret, so empfähet die Essentz der Irdigkeit und finstern Welt, und füllet sich mit denselben»; ivi, VI, IX, 34: «Ein ieder Mensch träget in dieser Welt Himmel und Hölle in sich: welche Eigenschaft er erwecket, dieselbe brennet in ihm, dessen Feuers ist die Seele fähig»; *Ep. theos.*, XLII, 16: «Ist doch die Seele, was sie pur allein antrifft, aus dem ewigen sprechenden Worte des Vaters, aus der Feuer- und Licht-Welt, als aus Gottes eigenem Wesen, in das menschliche Corpus eingesprochen oder eingeblasen worden, und hat beyde Willen frey (1) aus dem Feuer, als aus des Vaters Zorn, welches ist die ewige Natur, in welcher sie eine Creatur im geistlichen Sulphure, Mercurio und Sale ist: und (2) aus dem Lichte Göttlicher Kraft im Göttlichen Halle, in welchem die Seele ein Engel und Gottes Bilde ist».

109. *Sex puncta myst.*, III, 26; cfr. *De tribus princ.*, XXV, 78: «Du weist, daß Gott selber alles ist, und nur drey Principia, als drey Geburten der Unterscheid und seines Wesens, sonst wären alle Wesen Ein Wesen, und wäre alles durchaus pur Gott: und so das wäre, so wäre alles in einer süßen Sanftmuth, wo bliebe aber die Beweglichkeit, das Reich, Kraft und Herrlichkeit? Darum haben wir zum öftern gesagt, der Zorn sey eine Wurtzel des Lebens»; *De triplici vita*, II, 8: «Und befindet sich daß ohne Gift und Grimm kein Leben ist, und daher urkundet sich die Widerwärtigkeit aller Streite; und befindet sich daß das strengeste und grimmeste das nützlichste ist, denn es machet alle Dinge, und ist die einige Ursache der Beweglichkeit und des Lebens».

virtù, dominandoli, possa affermarsi e attuarsi¹¹⁰. Il percorso che si propone all'uomo virtuoso viene così a coincidere esattamente con quello che si è visto compiere alla divinità nel ciclo eterno della *ewige Natur*: dall'emergere all'essere attraverso l'affermazione egoistica della propria *Selbheit* alla conciliazione di ogni contrasto nella figura pacificante dell'amore. Proprio come *l'Ungrund*, per realizzare se stesso, doveva necessariamente passare attraverso il momento della *Selbheit* e dell'*Ichheit*¹¹¹, così l'uomo può giungere al bene e alla virtù solo mediante il superamento del male e delle pro-

110. *Weg zu Christo (Von übersinnliche Leben)*, 25: «Wann die Liebe nicht in Leid stünde, so hätte sie nichts, das sie lieben könnte; weil aber ihr Wesen, das sie liebet, als die arme Seele, im Leid und Peine stehet, so hat sie Ursache, ihr eigen Wesen zu lieben, und das von Pein zu erretten, auf daß sie wieder geliebet werde: Auch möchte nicht erkant werden, was Liebe wäre, so sie nicht hätte, das sie möchte lieben»; ivi, 57: «Das Leben stehet im Streite, aufdaß es offenbar, empfindlich, findlich und die Weisheit schiedlich, und erkant werde: Und dienet zur ewigen Freude der Überwindung... So lasset nun Gott alle Dinge in freyen Willen stehen, aufdaß die ewige Herrschaft nach Liebe und Zorn, nach Licht und Finsterniß offenbar und erkant werde, und ein iedes Leben sein Urtheil in sich selber ursache und erweckte: Dann was izeto den Heiligen in ihrem Elende ein Streit und Pein ist, das wird ihnen in grosse Freude verwandelt werden... Und darum muß den Heiligen ihre Freude aus dem Tode entstehen, gleichwie das Licht aus der Kertzen durch das Streben und Verzehren im Feuer entstehet; Aufdaß das Leben also der Peinlichkeit der Natur los werde, und eine andere Welt besitze... Dann also hat das Ewige eine Empfindlichkeit und Schiedlichkeit angenommen, und sich wieder durch den Tod mit der Empfindlichkeit in grosser Freudenreich ausgeführet, aufdaß ein ewiges Spiel in der unendliche Einheit sey, und eine ewige Ursache zur Freudenreich; so muß nun die Peinlichkeit ein Grund und Ursache seyn zu solcher Bewegniß»; *Weg zu Christo (Von Göttliche Beschaulichkeit)*, I, 9: «Auch so keine Wiederwertigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wircken, auch weder Verstand, noch Wissenschaft darinnen»; ivi, I, 36: «So meineth die thörichte Vernunft, es sey kein Erretter, und weiss nicht, wie der Weise in sich selber errettet, und von der angeerbten Thoreit erlöset wird, durch Eingehen seines eigenen Willens, indem sein eigener Wille durch das Peinen und Gegensatz der Gottlosen in sein Zerbrechen und in sein Nichts-Wollen ingehet, und sich wieder in seinen ersten Urstand, als in Gottes Willen einersenet, und darinnen neugeboren wird»; *De inc. verbis*, II, V, 13: «Wir müssen des alten Adams Creutz, (welcher uns anhanget), weil wir leben, auf uns nehmen, und müssen auf- und ins Creutz, ins Centrum Naturae, in den Dreyangel ingehen, und wieder aus dem Angst-Rade neugeboren werden, wollen wir anderst Engel seyn, und in Gott ewig leben».

111. *Clavis*, 24: «Mit dem Wort Centrum verstehet man den ersten Anfang zur Natur, als den innersten Grund, da sich der eigene entstandene Wille in eine Annehmlichkeit zur Ichheit einführet, als in ein natürliches Wircken... Also ist das Centrum der Punct oder Grund der eigenen Annehmlichkeit zur Ichheit, davon etwas wird, als daraus die sieben Eigenschaften urständen»; *Weg zu Christo (Von Göttliche Beschaulichkeit)*, I, 23: «Und dieselbe Begierde ist eine Infaßlichkeit zur Selb-

prie pulsioni egoistiche: «Allo stesso modo in cui il Dio eterno si è rivelato nel tempo – si legge nelle *Epistolae theosophicae* – e svolge nel tempo il suo eterno prodigio, attraverso il conflitto e l'opposizione, affinché ciò che era nascosto si riveli; così anche il grande *Mysterium* che è nell'uomo deve rivelarsi attraverso il conflitto tra l'ira e l'amore divini, tra il suo fuoco e la sua luce»¹¹².

heit oder Eigenschaftigkeit, als zu einer Stätte gewesen, als zum Etwas: Und aus diesem Etwas ist das Mysterium Magnum, als die unnatürliche Kraft, wesentlich und natürlich worden, und hat sich das Etwas eingefasset zu einem eigenen Willen»; ivi, III, 10: «Dann der Wille des ewigen Ein ist unempfindlich, ohne Neiglichkeit zu etwas, dann er hat Nichts dazu er sich könnte neigen, als nur in sich selber: Darum so führet er sich selber aus sich aus, und führet den Ausfluß seiner Einheit in Vielheit, und in Annehmung zur Selbstheit, als zu einer Stätte einer Natur, daraus Eigenschaften urstanden».

112. *Ep. theos.*, XX, 13.

CLAUDIO BUCCOLINI

CONTRACTIONES IN BRUNO:
POTENZA DELL'INDIVIDUO E GRAZIA DIVINA
NELL'INTERPRETAZIONE DI MERSENNE*

SUMMARY

In the first volume of his *Impiété des déistes* (Paris 1624), Marin Mersenne endorses Giordano Bruno's condemnation by referring to the anti-Christian implications resulting from Bruno's theory of *contractiones*, contained in his *Sigillus sigillorum*. Through the different species of *contractio* man can control such events as prophecies, revelations, ecstatic raptures, glossolalia, and those miracles in which the Catholic theology recognizes the supernatural intervention of the Grace. According to Mersenne, the fifteen forms of *contractio* outlined in the *Sigillus sigillorum* eradicate the basic principles of Catholic religion, and Giordano Bruno, rather than the author of bold metaphysical and cosmological hypotheses, is seen as a propagator of libertine doctrines like Cardano, Charron and the anonymous author of the *Quatrains du Deiste*.



È già nel primo tomo dell'*Impiété des déistes* – pubblicato a Parigi nel luglio del 1624 – che Marin Mersenne espone la condanna radicale della filosofia di Giordano Bruno identificandovi implicazioni morali anticristiane¹. Il teologo giustifica e, compiaciuto, sottoscrive la condanna eseguita il 17 febbraio, sui contenuti antireligiosi del *De minimo* e del *Sigillus sigillorum*:

[Jordan Brun] semble n'auoir inuenté vne nouuelle façon de philosopher,

* Questo saggio è l'approfondimento di una ricerca discussa con Paolo Francesco Mugnai e Patrizia Armandi ai quali sono riconoscente di una disponibilità protratta e di indicazioni preziose.

1. M. Mersenne, *L'impieété des déistes*, Paris, Bilaine, 1624, 2 voll.: I, pp. 230-1 (d'ora in avanti citato come IdD seguito da cifra romana per il tomo, e araba per le pagine). Il secondo tomo, rivolto fin dal titolo alla confutazione dei dialoghi cosmologici di Giordano Bruno («...Ensemble la refutation des dialogues de Iordan Brun, dans lequel il a voulu establir une infinité de mondes et l'ame universelle de l'univers...»), è stato sovente studiato; sulle critiche al *Sigillus sigillorum* contenute nel primo tomo dell'*Impiété* si è soffermato Nicola Badaloni nel suo studio su *La filosofia di Giordano Bruno*, Parenti, Firenze 1955, pp. 292-5.

qu'afin de combattre sourdement la Religion Chrestienne, ne s'osant de-scourir plus clairement de peur du feu deu aux impies, mais il n'a peu si bien faire, qu'il ne l'ait expérimenté².

Allineato da Mersenne secondo una traiettoria che da Charron, Cardano e Machiavelli, arriva fino all'anonimo autore dei *Quatrains du déiste*, Giordano Bruno è, prima ancora che autore di ardite ipotesi metafisiche e cosmologiche, propagatore di dottrine «libertine»³. L'ateismo di Bruno raggiunge il vertice nella dottrina della *fides*, esposta nel *Sigillus sigillorum*. Disarticolata dal piano trascendente della grazia, la *fides* è, per Bruno, una facoltà dell'individuo che, controllando le modalità della *contractio*, impara a utilizzarne le forme virtuose e a fuggirne quelle negative, realizzando eventi in cui il canone cattolico riconosce l'intervento soprannaturale. La condanna di Mersenne è netta: le quindici forme di *contractiones* esposte nel *Sigillus sigillorum* estirpano i fondamenti della religione cattolica.

L'Impiété des déistes è un'opera di argomento morale⁴. In essa un 'déiste' è messo a confronto con un 'théologien' articolando un dia-

2. È quasi superfluo richiamare il profondo ossequio di Mersenne per le condanne inflitte dalla Chiesa, valide e irrevocabili al di là del contesto storico in cui vengono stabilite. Al termine del secondo tomo il Minimo ribadisce: «Pour ce qui est des articles de foy, que l'Eglise Catholique declare; & des heresies, & erreurs qu'elle condamne comme contraires à la foy, iamais elle ne reuoque ce qu'elle a ordonné, car elle est assistee du saint Esprit, qui est la fontaine de toute sorte de verité, avec lequel elle ne sçauroit iamais manquer» (IdD II, 495).

3. Cfr. N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, cit., p. 294: «Mersenne vede dunque l'ispirazione fondamentale del Bruno nella polemica antireligiosa, e in questo senso egli fa di lui una delle figure più rappresentative del mondo di atei e libertini che combatte».

4. Nelle *Quæstiones in Genesim* Mersenne annuncia che altrove tratterà specificamente dell'etica e della religione dei «políticos vel Deistas»: «Igitur ad idiotam pro-uoco, non cui suadere coneris hunc, aut illum cultum non esse legitimum, Christianæ religioni Iudaicam, aut Mahumeticam, vel nouam, quam intrudere velis, præferendam esse: non enim hîc de cultu Dei, qualis esse debeat, et quinam vero cultu maiestatem eius venerationem, inquirimus; quandoquidem alio loco aduersus políticos vel Deistas discutiendum erit, & multi iam de veritate religionis egerunt, sed de ipsius Dei veritate & existentia, quam negant Athei, quos proinde nego vlli idiotæ suadere posse... nullum esse Deum» (M. Mersenne, *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, Lvtetiæ Parisiorum, Cramoisy, 1623 – d'ora in poi citato come QiG seguito dal numero della colonna –, col. 534). Qui si utilizza l'esemplare Paris, Bibliothèque Mazarine 867 D sul quale sono presenti correzioni manoscritte di Mersenne (cfr. C. Buccolini, *Un esemplare delle «Quæstiones in Genesim» con annotazioni di Mersenne*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1999-I, pp. 143-5).

logo la cui finalità è, come recita la chiusura della *préface au lecteur*, stabilire la religione cattolica come: «souueraine regle de toutes nos pensées, de toutes nos paroles, & de toutes nos actions»⁵. La confutazione delle dottrine di Pierre Charron, Gerolamo Cardano e Giordano Bruno è introdotta dai capitoli in cui, dopo avere riconosciuto l'eccellenza dell'uomo nel creato, vengono stabiliti i fondamenti della morale⁶. A questi segue l'esposizione delle prove dell'esistenza di Dio, il riconoscimento che la conoscenza non conduce all'ateismo, e infine l'individuazione e la discussione di testi e autori che propagano l'empietà. Fra questi il *Sigillus sigillorum* confutato da Mersenne identificando i temi antireligiosi dell'opera. Fin dal frontespizio che segue la *dédicace* a Richelieu viene evidenziata la continuità che Mersenne istituisce fra Charron, Cardano, Bruno e l'autore dei *Quatrains du déiste*⁷. Una continuità ribadita in più luoghi dell'opera:

J'ay aussi combatu l'Atheisme, & découuert les erreurs de Charron, de Cardan, & de Iordan Brun, à ce que ce liure puisse seruir de bouclier contre toutes les impietez de ce siècle⁸.

Il me semble que Cardan, Machiauel, Brunus, & un tas de semblables canailles en font de mesme en ce qui est de la foy, & de la Religion Chrestienne, car ils taschent à persuader que leurs artifices sont miraculeux, & leur pensées veritables en matière de religion, et de police⁹.

Per identificare le implicazioni della condanna delle opere di Bruno è necessario seguire la strategia di Mersenne nel capitolo X (*Dans lequel le Theologien porte son iugement touchant les oeuvres de Cardan, &*

5. IdD I, *préface*. Mersenne ha già pubblicato nel 1623 *L'usage de la raison* (Paris, Tappinart) ove ha affrontato, in un'ottica devozionale, temi analoghi; cfr. pp. 10-1: «Je desire donc que nous supposions, que l'vnique chemin pour paruenir au Ciel pour ceux qui ont l'usage de raison, & demeurans en l'ordre que Dieu a estably, est bien dresser, & perfectionner les actions, & mouuemens spirituels de l'entendement, & de la volonté, que ie donneray maintenant, afin que par apres ie monstre comme il les faut gouuerner, pratiquer, & cognoistre».

6. Chapitre III. *En quoy consiste ce qu'on appelle uiure moralement, & quelle difference il y a entre une action morale, & naturelle* (pp. 32-53); Chapitre IV. *Où il est déclaré ce que c'est que de la moralité, & de la bonté morale, qui se retreuve en nos actions* (pp. 54-71).

7. «Impiete des deistes, et des athees decouverte, & renuersee. Et les opinions de Charon, de Cardan, de Iordan Brun, avec les quatrains du deiste refutez».

8. IdD I, *préface*.

9. IdD I, 220.

de Iordanus Brunus) attenendosi al nesso di continuità che, secondo l'apologeta, lega i due autori: le accuse rivolte contro l'uno valgono anche contro l'altro. Sennonché l'opera di Giordano Bruno è addirittura peggiore di quella di Cardano, poiché propone dottrine alle quali lo stesso autore del *De immortalitate animorum*¹⁰ «qui a tasché tant qu'il a peu à decréditer la verité de la Religion Chrestienne»¹¹ non ha osato pervenire.

Girolamo Cardano nel *Commento a Tolomeo (In Claudii Ptolomæi... de astrorum iudicijs, 1544)* e nel libro secondo del *De subtilitate*¹², dimostra di non avere nessun sentimento di pietà; atteggiandosi a «grand naturaliste» parla della venuta del Signore e della legge istituita da Cristo come se gli astri ne fossero la causa¹³. Da qui la prima condanna mersenniana contro il naturalismo che: «confond le Createur, & la creature, & fait que ce qui est tout surnaturel, & miraculeux, vienne des causes naturelles»¹⁴. Nella prospettiva naturalista astrologica il piano provvidenziale della grazia viene integrato nel piano naturale degli accadimenti: «C'est en quoy tous les Astrologues ignorans font naufrage, manque de faire distinction entre les œuures naturelles, & les surnaturelles, entre la grace, & la nature»¹⁵. Ma il 'theologien' del dialogo prosegue, identificando nelle opere morali di Cardano¹⁶ errori contro la fede, la ragione, i buoni costumi. La morale e la politica descritte nel *De sapientia*¹⁷ mirano a sradicare le verità della fede dal nostro *esprit*¹⁸: bisogna mettere in guardia i cristiani contro questo libro velenoso che «quelques vns portent au lieu de Manuel, ou Enchiridion de deuotion»¹⁹.

10. G. Cardano, *De immortalitate animorum*, Lugduni, Gryphius, 1545.

11. IdD I, 227.

12. G. Cardano, *De subtilitate libri XXI*, Norimbergae 1550.

13. Mersenne ha criticato l'oroscopo di Cristo nelle QiG, 967-74. Su Cardano e l'oroscopo delle religioni cfr. J. Ockman, *Les horoscopes des religions établis par J. Cardan 1501-1576*, «Revue de synthèse», XLV (1975), pp. 35-51. La traduzione italiana dell'oroscopo di Cristo è pubblicata in O. Pompeo Faracovi, *Gli oroscopi di Cristo*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 183-90.

14. IdD I, 212.

15. IdD I, 212.

16. Su Cardano cfr. in particolare A. Ingegno, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

17. Cfr. G. Cardano, *De sapientia libri quinque*, Avreliopoli, Chouet, 1624. Edizione utilizzata perché pubblicata nello stesso anno dell'*Impiété*.

18. Cfr. IdD I, 220.

19. IdD I, 213. Questa preoccupazione per la diffusione dell'opera di Cardano

Il 'theologien' continua: Cardano, Machiavelli, Bruno e simili cagnaglie, come i falsari che cercano di far passare per gemme preziose i loro fondi di bottiglia, tentano di persuaderci che i loro artifici sono miracolosi, e i loro pensieri veri in materia di religione e di politica²⁰. Si raggiunge qui un livello ulteriore di condanna fondata sul nesso fra naturalismo e morale. Cardano parlando del Cristo come di un *sage mondain* mira a ricondurre la divinità delle sue azioni alla sola *prudence humaine*²¹ e vuole instaurare una morale umana indipendente dalla religione. A questo punto Mersenne avvia l'analisi

trova conferma in alcuni dati bibliografici. Nel 1624, anno di pubblicazione dell'*Impiété*, vi è un'edizione parigina del *De sapientia* (con indicazione di luogo di stampa Aureliopoli). L'anno successivo anche il gesuita François Garasse si scaglia contro il *De sapientia* di Cardano e il *De la sagesse* di Charron: opere ispirate dal diavolo a due autori apparentemente cristiani ma, in effetti, atei: «De notre temps, le diable, auteur de l'atheisme, et singe des oeuvres de Dieu, a suscité deux esprits profanes, chrétiens en apparence, et athéists en effet, pour faire à l'imitation de Salomon, une SAGESSE et une SAPIENCE»; cfr. F. Garasse, *La somme théologique des veritez capitales*, Paris, Chappelet, 1625, p. 68. Il catalogo della Bibliothèque Nationale de France recensisce, per il Seicento, numerose edizioni della traduzione francese dell'opera di Cardano pubblicate a Parigi: una doppia edizione (presso due libraii diversi) nel 1645, cui seguono una doppia edizione nel 1652 (sempre presso due libraii diversi, e con l'indicazione «seconda edizione») e, successivamente, un'edizione nel 1661. Henri-Jean Martin recensisce 20 edizioni di opere di Cardano a Parigi nel XVII sec.: 10 fra 1601 e 1641, 10 fra 1642 e 1670 (*Livre, pouvoirs et société à Paris au xvii^e siècle*, préface de R. Chartier, Droz, Genève 1999², p. 508).

20. Cfr. IdD I, 219-20.

21. Cfr. IdD I, 221-2: «A quoy Cardan semble viser lors qu'au mesme livre de sa Sagesse il parle de nostre redempteur Iesus-Christ, comme d'un sage mondain, voulant par ce moyen estouffer sa diuinité, car il le fait respondre par la seule prudence humaine, au lieu qu'il deuoit monstrier, ou du moins insinuer & se souuenir que nostre Sauueur voyoit toutes nos pensees, & tous les desseings de ceux qui l'interrogoient ausquels il respondoit tellement, qu'ils demeueroient confus, & qu'ils eussent peu facilement cognoistre que ces responses ne pouuoient venir que de celuy, qui cognoissoit leurs pensees, & leurs volonteiz, & qui par consequent estoit le vray Dieu... »; cfr. G. Cardano, *De sapientia*, cit., pp. 255-6: «Est & tertium sapientiae humanae genus laudabile, atque adeo, naturali proximum, vt parum ab illo differre putem. Estque admirabile, cum verbis cauillatoriis illum deludimus, hoc, Seruato-rem vsus est: Cum enim Iudaei, calumniae causa illum interrogarent, adducta adulterâ, an eam deberent lapidare? Intelligens dolum: (nam absoluenti, lex & malum exemplum obstat, comdemnanti, crudelitas obiecta fuisset) respondit, qui sine peccato est, illam vestrum primus adoriatur: atque ita, nec damnauit nec absoluit, cum non esset, qui in illam, ex hac sententia, primus inuaderet; quo sublato, cum omnes per successionem, locus ille occuparet, mulier nullo accusante, nec poenam legis respiciente, dimissa est: Cum verò interrogaretur, an tributum Cæsari dare liceret, vndique angustis vrgentibus, (quod neganti crimen in Cæsarem intentatâ seditionis obici poterat; concedente, lex omnis Mosis ac diuina soluebatur) nummum videre

del *De immortalitate animorum*²²: l'autore parla cercando di nascondersi per non essere riconosciuto come ateo, ma né lui né i suoi complici, i deisti apostati, riescono a mascherarsi in modo da non essere subito riconosciuti per le loro parole o per il loro modo di agire²³. Girolamo Cardano se non avesse temuto il supplizio avrebbe sicuramente detto di più, come afferma egli stesso alla pagina 280: «tum uerò reliqua dicere fato, ac monitis nunc prohibemur»²⁴. Ciononostante mostra a sufficienza l'opinione che ha dei miracoli, poiché li riconduce alla sola natura e li fa dipendere dalle affezioni del nostro *esprit*. Costretto dalla forza della verità però, deve confessare che la resurrezione dei morti e il trasporto delle montagne sorpassano l'ambito delle facoltà naturali: «Neque uerò mortuos resurrecturos, aut montes transferendos hac fide, & spe credas, hoc enim leges naturæ transgreditur»²⁵. Si tratta di un passo

voluit, sciscitatusque imaginem, cū dicerent, Cæsaris eam esse, respondit, quæ Cæsaris essent, Cæsari reddenda, quæ Dei, Deo. Rursus, cū interrogaretur, in qua potestate doceret cognouit calumniam: nam diuina auctoritas periculum ei afferebat, quod odiosa esset illis: sacerdotio autem carens, humanam præferre non poterat; Respondit igitur interrogando & ipse, in qua potestate Ioannes baptizaret: cūque illi eodem in discrimen essent, siluerunt. Nam dicentibus inuentibus hominis fuisse, periculum ex populo imminerebat: fatentibus à Deo habuisse originem, infamia præsens illis aderat, quod illi non credidisse: ita periculum periculo, infamiam infamiæ opposuit. His ergo tribus responsis, tantæ admirationi apud populum fuit; non magis, miraculis ipsis, celebraretur».

22. Sul *De sapientia* e il *De immortalitate animorum* cfr. A. Ingegno, *Cardano tra «De sapientia» e «De immortalitate animorum»*. *Ipotesi per una periodizzazione*, in *Gerolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Francoangeli, Milano 1999, pp. 61-79; G. Canziani, *'sapientia' e 'prudencia' nella filosofia morale di Cardano*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII (1992), pp. 295-336; E. Di Rienzo, *La religione di Cardano. Libertinismo e eresia nell'Italia della Controriforma*, «Archivio di storia della cultura», VI (1993), pp. 35-60.

23. Cfr. IdD I, 223-4.

24. Cfr. IdD I, 224-5: «N'eust esté la crainte du supplice, ie croy qu'il en eust dit dauantage, comme il paroist par ses paroles de la page 280, *tum uerò reliqua dicere fato, ac monitis nunc prohibemur*»; cfr. G. Cardano, *De animorum immortalitate*, cit., p. 280: «...est autem necessaria ad perfectam cognitionem horum, scientia eorum quæ in libris de Archanis æternitatis sunt demonstrata: tum uerò reliqua dicere, fato, ac monitis nunc prohibemur, cū tamen nihil præter religionis instituta sentiamus, sed tractatio tota Physica est».

25. Cfr. IdD I, 225-6: «bien qu'il eust assez montré l'opinion qu'il auoit des miracles, car il les rapporte à la seule nature, et les faisoit dependre des affections de nos esprits: opinion si ridicule qu'il ne peut y auoir nul bon esprit qui ne s'en moque, d'où vient que luy-mesme contraint par la force de la verité, confesse que la resurrexion des morts, & le transport des montagnes surpassent l'estenduë de toute la

rilevante poiché il discrimine fra l'empietà di Giordano Bruno e quella di Gerolamo Cardano è identificato da Mersenne proprio nell'annullamento del piano trascendente della fede, attuato nel *Sigillus*. Il teologo oppone alla spiegazione naturalistica dei miracoli la dottrina cristiana della fede per opera della quale nostro Signore assicura che le montagne possono essere trasportate da un luogo all'altro. Quando si compiono i miracoli è l'onnipotenza divina che opera, servendosi della creatura come suo organo: «...il faut que vous preniez garde que quand les miracles arriuent, c'est Dieu le-quel opere par sa toute-puissance, la creature ne luy seruans que d'organe»²⁶.

Poco più avanti, confutando alla lettera la spiegazione naturale della profezia presentata da Cardano alla pagina 297²⁷, ancora una

nature, c'est en la page 214 *Neque uerò mortuos resurrecturos, aut montes transferendos hac fide, & spes credas, hoc enim leges naturæ transgreditur*. Je ne veux pas maintenant parler de la foy diuine, par laquelle nostre Sauueur assure que les montagnes peuuent estre transportées d'un lieu en vn autre, ce que Cardan, ny ses semblables n'ont iamais entendu»; cfr. G. Cardano, *De animorum immortalitate*, cit., pp. 213-4: «Attamen si in nobili anima fides, ac spes fortis existerit, etiam illa immutare potest: unde apud Romanos lex erat, Fruges ne excantato: sed de his tertio de Varietate rerum libro diximus: nunc solùm id attigimus, ut intelligant omnes, hominem fide, ac spe ingenti munitum, corpus quasi seponere, & diuinum, aut demoniacum effici: at de his seorsum etiam dicemus: inde ueneficarum malefica origo ortum habuit. Neque uerò mortuos resurrecturos, aut montes transferendos hac fide, & spe credas, hoc enim leges naturæ transgreditur: sed ea efficit hæc animi uis, quæ magna arte etiam, ac plurimis auxilijs indigent, effici tamen possunt».

26. IdD I, p. 226.

27. Cfr. IdD I, pp. 227-8: «Voilà ce que j'auois à vous dire touchant Cardan, qui a tasché tant qu'il a peu à decréditer la verité de la Religion Chrestienne, ce qui luy a fait dire en la page deux cens 97, que les Prophetes se font naturellement, à cause de la partie du monde qu'ils habitent, pensant qu'il n'y en peut auoir vers Septentrion; mais les Prophetes monstrent assez qu'elles n'ont peu venir ny du lieu de la terre: et ceux qui ont tant soit peu de iugement, voyent assez que la Prophetie ne peut arriuer que par la lumiere diuine, que Dieu uerse dans l'esprit des Prophetes»; cfr. G. Cardano, *De animorum immortalitate*, cit., pp. 297-8: «Cur prophetæ dentur, & qui de futuris apertè uersissima doceant? Qualis admirabilis fuit Esaias. Mens ipsa, cùm nullo modo corpori immiscetur, belluas facit: cùm mediocriter, homines: cùm autem copiosus effunditur spiritus, non repugnante ui corporea, prophetæ euadit. Propterea nemo eruditus Prophetæ est, quoniam mens illa pura doctrina non indiget: nec in omnibus regionibus Prophetæ apparent: nam iuxta polos impossibile est ut nascantur; corpus enim eorum, qui illic habitant, densum esse ideoque repugnat tantæ mentis sinceritati: at uerò imbelles, & tenue corpus factum esse omni ob excellentiam animæ... Ergo in Palæstina tantum floruere Prophetæ: ea enim regio perquam temperatam est, atque omnium coeli regionum amoenissima. Hi uerò ta-

volta il teologo richiama il canone della dottrina cattolica: «la Prophetie ne peut arriuer que par la lumiere que Dieu verse dans l'esprit des Prophetes»²⁸.

L'analisi degli autori e delle opere che propagano l'empietà prosegue con Giordano Bruno. Per stabilire in quale considerazione debba essere tenuto è necessario distinguere nei suoi scritti il piano filosofico da quello religioso. Il 'theologien' inizia riportando le dottrine contenute nel primo libro del *De minimo*. Le dottrine attinenti alla matematica e alla filosofia sarebbero «scusabili», ma poiché ha attaccato la verità cristiana è «ragionevole» ritenere Bruno uno degli uomini più malvagi che la Terra abbia mai portato:

...voyons vn peu auparauint en quelle estime on doit auoir Iordanus Brunus, lequel seroit excusable s'il s'estoit contenté de philosopher sur le point, l'atome, & l'vnité; & qu'il n'eust eu autre dessein que de prouuer que la ligne circulaire, & la droite, le point et la surface, & le corps ne sont qu'une mesme chose; que le diuisible finy ne peut estre diuisé infiniment, mais qu'il faut venir à vn point; (ie laisse son infinité de mondes estoillés, & plusieurs autres choses, lesquelles appartiennent à la philosophie, ou aux Mathematiques.) Je ne m'amuserois pas icy à le reprendre, mais puis qu'il a passé outre, & qu'il a attaqué la verité Chrestienne, il est raisonnable de le decrier comme vn des plus mechans hommes que la terre porta iamais²⁹.

La confutazione delle opere di Giordano Bruno è introdotta da una netta demarcazione fra l'ambito filosofico o matematico e quello morale e religioso. Il diverso statuto a cui sottostanno gli argomenti filosofici e quelli morali e teologici è ribadito con forza da Mersenne in chiusura dell'opera:

l'Eglise... se contente que ses enfans ayent pour articles de leur creance, & de leur foy, ce qu'elle a definy, déterminé, & déclaré deuoir estre creu, comme vne verité qui appartient à nostre religion. Pour ce qui est des opinions diuerses que les conjectures, la raison, ou l'experience nous fait concevoir, elle nous laisse en nostre liberté, ne se souciant que de nostre salut, & de l'honneur de Dieu, lequel peut estre conserué avec ces diuerses opi-

les nec timidi sunt, nec iracundi: affectus enim hi necessariò corporis ualidioris sunt, nanque plenus uictus corpus obesum reddit: plures autem illorum propter id etiam in desertis locis inhabitauerunt, ob id etiam expertes sunt ueneris, ea enim corpus & mentem concutit».

28. IdD I, p. 228.

29. IdD I, pp. 229-30.

nions, pourueu qu'elles ne repugnent ny à la foy Catholique, ny aus bonnes mœurs³⁰.

Questo atteggiamento emerge anche nella valutazione delle opere di Giordano Bruno: atomismo e infinità dei mondi appartengono alla filosofia, e sono opinioni proponibili; ciò che bisogna valutare in sede teologica sono le implicazioni religiose e morali che tali dottrine comportano. I titoli posti a margine dei paragrafi indicano questa scissione fra «Philosophie» e «Impietez». Proprio trattando delle empietà di Giordano Bruno Mersenne richiama il terzo capitolo del *De minimo*:

Et afin que vous ne pensiez pas que ie parle sans sçauoir, si vous lisez son troisiemes chapitre de *Existentia Minimi*, vous cognoistrez aysément qu'il fauorise la transmigration des ames d'un corps en vn autre, & qu'il semble n'auoir inuenté vne nouuelle façon de philosopher, qu'afin de combattre sourdement la Religion Chrestienne³¹.

Ecco attuato il passaggio dalle dottrine filosofiche ai loro presupposti morali e religiosi, contro i quali il teologo reagisce. Se si approfondisce ciò che Bruno dice parlando dell'estensione del centro, della consistenza della sfera, e della contrazione del centro, che gli servono per spiegare la nascita, la vita e la morte, ci si accorge che la sua intenzione è di attribuire all'anima razionale la stessa immortalità che attribuisce ai bruti, alle piante e a tutti gli individui. E non è tutto, per persuaderci a proposito dei suoi mondi infiniti egli cerca di provare che Dio non è libero («il tasche de prouuer que Dieu n'a point de liberté»). Contro gli argomenti necessitaristi su cui è fondato l'infinitismo bruniano il 'theologien' rivendica la dottrina della

30. IdD II, 487; cfr. ivi, pp. 490-1: «...l'Eglise ne suit pas Aristote, Platon, ny quel-qu'autre Philosophe que ce soit pour sa regle, ou pour sa lumiere, mais la seule conduite du saint Esprit, lequel ne nous a point obligé à suivre plustost Aristote, que Platon, plustost Democrite, que Melisse, ou Parmenide en leurs opinions, mais il nous a enseigné vne doctrine beaucoup plus releuee que celle de tous les Philosophes du monde. C'est à nous de voir si les opinions de ce Philosophe icy, ou de celui là, sont plus conformes à nostre creance; si ce n'est que nous establissions vne nouuelle Philosophie meilleure, & plus conforme à la raison, à l'experience, & à la foy que n'est celle d'Aristote, & de Platon. Ce qui est permis à vn chacun, ny ayant rien au monde plus libre, que ce qui appartient aux opinions de la Philosophie, pourueu quelles ne s'opposent en aucune façon à la doctrine que l'Eglise Catholique nous enseigne».

31. IdD I, 230-1.

libera onnipotenza divina che non può essere vincolata alla creazione di un mondo infinito³².

L'esame delle empietà di Bruno prosegue con l'analisi del *Sigillus sigillorum*, libro in cui Bruno si è spinto oltre lo stesso Cardano:

Ce meschant homme a encore esté pire que Cardan, comme sçauent ceux qui le hantoient lors qu'il estoit à Paris, & comme tesmoigne le liure qu'il a intitulé *Sigillus Sigillorum*, dans lequel il met quinze sortes de contractions à ce qu'il puisse sapper les fondemens de la vraye Religion³³.

32. Cfr. IdD I, 231-2: «Si on profonde vn peu ce qu'il veut dire par l'extention du centre, la consistance de la Sphere, & la contraction du centre, qui luy seruent pour expliquer la naissance, la vie, & la mort, on s'apperceura que son intention est de n'aduouër aucune immortalité de l'ame raisonnable, que celle qu'il donne à l'ame des brutes, & des plantes, & à tous les indiuidus, qui sont icy bas. Ce n'est pas tout, il tasche de prouuer que Dieu n'a point de liberté, afin qu'il persuade ses mondes infinis, mais c'est en vain, car la liberté ne seroit pas vne perfection, si elle n'estoit en Dieu. Je luy demanderois volontiers, où à ceux de sa suite, si Dieu n'a peu faire ceste terre, sur laquelle nous marchons, plus grosse, ou plus petite, s'il n'a peu esloigner le Soleil dauantage qu'il n'est: ie croy qu'il n'y a homme sur la terre, qui ne m'accorde que Dieu pouuoit faire vne terre cent fois moindre, ou plus grande; qu'il pouuoit placer le Soleil où sont les estoiles, & faire mille choses qu'il n'a pas voulu faire, autrement il faudra dire que Dieu est tellement attaché à ceste terre, & son infinité liee aux choses qui sont finies, qu'il ne peut estre tout puissant, & infiny sans elles, ce qui ne peut estre, ny se peut conceuoir en aucune façon».

33. IdD I, 232-3; Mersenne accenna a una diffusione della filosofia bruniana successiva al soggiorno parigino del nolano e alla pubblicazione del *Sigillus sigillorum*. L'inventario degli esemplari bruniani stabilito da Rita Sturlese, che recensisce 7 esemplari conservati attualmente nelle biblioteche parigine della pur rara opera bruniana, sembra suffragare le affermazioni di Mersenne. Della dottrina delle *contractiones* parla anche Gabriel Naudé nel 1639, accennando peraltro a una continuità fra Ficino e Bruno non segnalata da Mersenne: «Aussi pour moy, j'aimerais beaucoup mieux établir la vérité de ces histoires, sur la merveilleuse force des contractions d'esprit fort bien expliquées par Marsile Ficin et Jordanus Brunus» (G. Naudé, *Considérations Politiques sur les coups d'État*, Paris, Les editions de Paris 1991, p. 94), passo da cui traspare una riflessione autonoma sul testo bruniano. Naudé, che cita il *De umbris idearum* già nell'opera contro i Rosacroce pubblicata nel 1623 («...Brunus les vmbres de ses Idees», *Instruction a la France sur la verité de l'histoire des freres de la Roze-Croix*, Paris, Ivlliot, 1623, p. 15) è interessato alla tecnica 'naturale' della *contractio* e non accenna alle difficoltà teologiche sollevate da Mersenne. Quanto alla circolazione dei temi bruniani a Parigi il Minimo, nei mss. conservati, proseguendo il suo confronto polemico con il nolano dedica una *quaestio* alla discussione degli attributi divini contenuta nel *De immenso*. Bruno aveva parlato degli attributi divini nelle lezioni tenute a Parigi. In tal senso la polemica antibruniana di Mersenne evidenzia, al di là dei temi metafisici e cosmologici dei dialoghi italiani,

L'opera di Bruno è analizzata muovendo dalle tematiche morali affrontate da Cardano. La propagazione delle sue dottrine negli ambienti parigini è attribuita agli insegnamenti trasmessi a «ceux qui le hantoient lors qu'il estoit à Paris» (ai quali Mersenne si rivolge chiamandoli anche «ceux de sa suite»³⁴) e al *Sigillus*. Le quidici forme di *contractiones* in esso descritte sono, come recita il titolo a margine apposto da Mersenne, «autant d'impietez»³⁵.

La confutazione propriamente teologica si attesta, in questo primo tomo, su un catalogo di argomenti in cui si ravvisa il sostrato antireligioso della filosofia bruniana: trasmigrazione dell'anima, opposta alla dottrina cristiana dell'immortalità; necessità della creazione infinita, opposta alla libera onnipotenza divina; teoria delle *contractiones*, opposta ai fondamenti della religione e, in particolare, alla *fides*. Gli elementi che Mersenne evidenzia nella sua analisi del *Sigillus* individuano nella dottrina delle *contractiones* un percorso coerentemente antireligioso.

Come già Cardano, anche Bruno fornisce spiegazioni naturali dei miracoli di Cristo, della profezia e dei fenomeni estatici. Il 'theologien' individua molto nettamente i riferimenti alla religione cristiana, nell'articolato e complesso discorso bruniano:

...dans la premiere [sorte de contraction] il rapporte les miracles de nostre Seigneur à la qualité du lieu; les rauissemens ecstatiques des saints en l'air à l'imagination, & à la melancholie dans la 2 espece de ses contractions; dans la troisieme, il veut que la prophetie vienne pour le racourcy qu'on fait de l'horizon au centre; dans la quatrieme, il feint que les reuelations arriuent par la force de la grande attention³⁶.

L'analisi condotta nell'*Impiété*, tralasciando tutti gli altri elementi della dottrina bruniana delle *contractiones*, evidenzia gli aspetti attinenti al miracolo, all'estasi, alla profezia, e alle rivelazioni soprannaturali; occasioni in cui la grazia divina opera «la creature ne luy seruans que d'organe» e che invece, nella prospettiva bruniana, divengono ambiti nei quali si attivano le facoltà dell'individuo che deve imparare a controllare le diverse modalità della *contractio*. La

aspetti peculiari della ricezione francese delle opere del nolano nel primo Seicento: la teoria delle *contractiones* e la discussione sugli attributi divini.

34. IdD I, 232.

35. IdD I, 233: «15. contractions de Iordan Brun, qui sont autant d'impietez».

36. IdD I, 233.

riduzione naturalistica operata da Bruno – le cui implicazioni morali estirpano i fondamenti della religione cristiana – oltrepassa i limiti dinanzi ai quali finanche l'empio Cardano si era arrestato:

La cinquiemesme passe au delà de Cardan, qui disoit que le transport des montagnes surpassoit les forces de la nature, car il veut que cela puisse faire par vne affection de foy, ou plustost d'imagination, de presumption, & de fole creance, comme on verra si on le lit attentiuement, car pour ce qui est de la foy Chrestienne, & diuine, il n'en croit point³⁷.

La quinta *contractio* segna il vertice dell'empietà bruniana: il rifiuto della fede cristiana e divina. La *fides* bruniana non solo è estranea al cristianesimo, essa non è in relazione con la divinità. Il 'theologien' richiama velocemente le contrazioni generate dalla pietà, dalla paura, dal desiderio ardente, dai sensi esterni. Accenna alla riduzione dei fenomeni di rapimento estatico («s'esleuer en l'air, comme Saint Paul») alla malinconia e agli spiriti vitali, animali e sensitivi (argomento delle contrazioni dodicesima e tredicesima); si sofferma sulla contrazione che viene dalla cattiva alimentazione che genera malinconia, in cui Bruno riporta la favola di colui che era divenuto grande profeta, grande teologo, e sapiente in tutte le lingue³⁸.

L'attenzione è ancora rivolta a precisi aspetti della teoria delle *contractiones*: i fenomeni in cui la dogmatica cattolica riconosce l'opera delle grazie carismatiche: miracoli, profezie, rivelazioni, glosolalia, rapimenti estatici. Pur nella sua sinteticità la critica mersenniana individua un intenzionale rovesciamento della dottrina delle *gratiae gratis datae*. Nella più articolata trattazione dei problemi attinenti alle teorie naturalistiche del miracolo, della profezia e dell'estasi, pubblicata l'anno precedente nelle *Quæstiones in Genesim*, la confutazione delle dottrine di Pomponazzi, Cardano, Agrippa, Fludd e degli altri *Novatores* (non ancora delle dottrine bruniane)

37. IdD I, 233-4.

38. Cfr. IdD I, 234-5: «Je laisse ses contractions de la pieté enuers le pere, de la crainte, de la conuoiioise, des sens extérieurs, de la melancolie, & des esprits vitaux, animaux, & sensitifs, par le moyen desquels il pense qu'on peut s'esleuer en l'air, comme saint Paul, qui fut rauy iusques au troisiemes Ciel. Bref, ie passe la contraction qu'il fait venir du mauuais aliment, laquelle engendre la melancholie avec la fable de celuy qu'il rapporte estre deuenu grand Prophete, grand Theologien, & sçauant en sortes de langues, & la contraction, ou rappel de l'esprit, afin que nous ne perdions point le temps à refuter toutes ses reueries».

impegna gran parte delle duemila colonne del testo. Nella *questio: De Ecstasi, quid sit, & an naturaliter fieri possit, vel in eam mortuorum suscitatio referri*, il teologo richiama il quadro di riferimento proprio della dottrina morale cristiana: la *Summa theologiæ secundæ secundæ*:

Vera ecstasi, quæ cum raptu coincidit, qui fit ab eo, quod est secundum naturam, in id, quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevantis, vt loquitur sanctus Doctor, qui 2. 2. q. 15. 175. a. 1 tripliciter eum posse fieri docet³⁹.

Nelle *Observationes et emendationes ad Francisci Georgii veneti problemata* discutendo la dottrina dei gradi di profezia enunciata da Giorgio Veneto nel problema 155, richiama la classificazione in dodici gradi proposta da Giovanni Pico della Mirandola e la *questio* 174 della *Summa theologiæ secundæ secundæ* a proposito del grado di profezia di Mosè:

Videatur D. Thomas, qui 2. 2. quæst. 174. art. 3. varijs modis prophetiæ gradus distinguit, & art. 4. concludit Moysem cæteris prophetis simpliciter maiorem fuisse tam quoad visionem intellectualem, quàm imaginariam⁴⁰.

Questo quadro di riferimento teologico può servire a identificare la portata dell'accusa rivolta a Bruno di utilizzare la teoria delle *contractiones* per rovesciare i fondamenti della religione e della morale cristiana. Nello schema seguente si è cercato di evidenziare come il percorso che il 'theologien' traccia nella sua esposizione della teoria delle *contractiones* evidenzia una valenza eversiva nei confronti della dottrina delle *gratiæ gratis datae*. Nella prima colonna sono riportate le *quaestiones* che trattano le *gratiæ* attinenti alla cognizione, alla locuzione e all'operazione, dalla *Summa theologiæ secundæ secundæ*; nella seconda colonna le *contractions* descritte e confutate nell'*Impiété*; nella terza colonna le *contractiones* cui ci si riferisce, dal *Sigillus sigillorum*:

39. QiG, 603; «15.», correzione manoscritta del refuso tipografico.

40. M. Mersenne, *Observationes et emendationes in Francisci Georgii veneti problemata*, Lutetiae Parisiorum, Cramoisy, 1623, coll. 201-2.

| <i>Summa Theologiæ Secundæ Secundæ</i> ⁴¹ | <i>Impiété des Deistes, I</i> | <i>Sigillus Sigillorum</i> |
|--|--|---|
| omnium quæ ad moralem scientiam, hoc est, ad virtutum & vitiorum notitiam spectant | 15 contractions de Iordan Brun qui sont autant d'impieitez | De multiplici contractione |
| Q. 171 <i>De prophetia quantum ad eius essentiam</i> | 3 <i>Prophetie</i> | De tertia contractionis specie <i>Contractione quadam horizontis in centrum</i> |
| Q. 172 <i>De causa prophetiæ</i> | | |
| Q. 173 <i>De modo cognitionis pro- phetiæ</i> | 4 <i>Reuelations</i> | De quarta contractionis specie <i>Contractione intentionis in rei co- gnoscendæ</i> |
| Q. 174 <i>De divisione prophetiæ</i> | | |
| Q. 175 <i>De Raptus</i> | 2 <i>Rauissemens estatiques des Saints en l'air</i> | De secunda contractionis spe- cie <i>Imaginationis ad situm</i> |
| | * <i>S'esleuer en l'air comme Saint Paul</i> | De decimatertia contractionis specie <i>Aquinate Thoma...hic enim cum collectis animi viribus in ima- ginatum coelum raperetur</i> |
| Q. 176 <i>De gratiis gratis datis quantum ad genera Lin- guarum</i> | * <i>Fable de celuy...devenu grand Prophete, grand Theologien, & sçauant en toutes sortes de lan- gues</i> | De decimaquarta contractionis specie <i>Contractio quæ a ratione contrarii victus</i> |
| Q. 177 <i>De gratia sermonis sa- pientia seu scientia</i> | | |
| Q. 178 <i>De gratia miraculorum</i> | 1 <i>Miracles de nostre Seigneur</i> | De prima contractionis specie <i>Contractione quidem loci effectum est</i> |

Sempre nel commento al *Genesi* pubblicato nel 1623, al capitolo quarantaduesimo, si affronta il tema della *fides* per stabilire se sia possibile utilizzare la magia naturale per propagarla e condurre alla vera religione: *An quis aliquod arcanum naturale per magiam naturalem ingerere possit, vt ueram fidem propagare, & aliquos ad ueram religionem adducere ualeat*⁴². Ancora una volta, per quanto attiene alle spiegazioni naturali della profezia e della divinazione, è presente il richiamo a Tommaso (*Summa contra gentiles*)⁴³. E, sul rapporto fra *arcanum naturale*, *miraculum* e *fides*, sottolinea come la *fides* origini dalla rivelazione divina e su di essa si fonda il miracolo, non viceversa:

41. Cfr. Thomas Aquinatis, *Summa theologiæ*, II, 2.

42. Cfr. QiG, 641.

43. «At hæc rarò contingere possunt, nec vnquam fortè quis per istas naturales diuinationes proficere valebit: & satius est vt rationibus, quas Ecclesiæ partes aduersus infideles afferunt, inter quos D. Thomas in summa contra Gentiles rex esto.» (QiG, 644).

Denique hic non ita propriè fidelis appellari posset, quippequi non inniteretur fidei ob reuelationem diuinam, sed ob arcanum naturale, cuius causam vbi deprehenderet, tunc illius respectu non ampliùs arcanum, neque mirabile, vel miraculum esset, atque adeò pereunte fidei fundamento illa periret⁴⁴.

Il miracolo è conseguenza dell'abbandono alla fede, suscitata dalla rivelazione divina. Diversamente il fondamento della *fides* cade. La *fides* supera di gran lunga la forza di 'tutta la natura' e degli accadimenti ammirevoli esibiti dalla magia naturale: «cùm fides totius naturæ vim longissimè superet, eiusdem ordinis medijs propagari debet, qualia non sunt illa miranda, quæ magia naturalis exhibet». Se non si stabilisce la differenza fra *arcanum naturale* e *miraculum* la religione viene contraffatta e gli interventi divini ridotti a *fictitia miracula*⁴⁵. Il passo è breve verso la negazione di Dio stesso e la riduzione delle credenze religiose a 'favolette': «...& fortè Deum ipsum esse negabit, dum existimabit cultum omnem diuini numinis præstigijs quibusdam inniti, vnde concludent omnia, quæ de Deo feruntur, pro fabellis habenda»⁴⁶. L'individuazione del livello estremo dell'empietà bruniana nella *contractio de fide* va ricondotta a questo contesto teologico. Nella *contractio* Giordano Bruno accenna a una corrispondenza fra un principio attivo e un principio passivo, ma riguardo all'operazione esercitata dal medico e dal mago⁴⁷. Il livello trascendente della fede divina e religiosa è scalzato. Si tratta in Bruno di facoltà dell'individuo, laddove, nella prospettiva teologica, attraverso la *fides* opera l'onnipotenza divina che sovverte la regolarità delle leggi che ordinano la natura.

Alla fine della prima parte del *Sigillus sigillorum* Giordano Bruno indica come forme nefande di *contractio* quelle derivate da solitudine, melanconia o pratiche ascetiche come la flagellazione, a cui

44. QiG, 646.

45. «Omitto periculum, ne quis postea deprehendat se deceptum fuisse, atque adeò totam religionem fucatam, & eiusdem cum illis fictitijs miraculis rationis esse putet, & eam expuat. Denique tametsi Catholicus minimè significaret arcanum illud naturale esse miraculum, sed tantum paganum diceret...» (QiG, 645).

46. QiG, 646.

47. «Porro tunc id vere maximeque evenit, quando respondentia quaedam in principio activo cum passivo reperitur. In eos etenim, qui timoris, amoris, spei, laetitiae, tristitiae et generaliter consensus, acclives non perhibent affectus, Dii non posse mirabiles producere effectus quandoque protestati sunt; hoc de magicis medicisque principiis unum atque praecipuum esse novimus» (*Sigillus sigillorum*, BOL II, 183).

aveva ricondotto le manifestazioni carismatiche⁴⁸. Nella seconda parte del *Sigillus*, trattando della magia, distingue fra magia turpe e lodevole⁴⁹: la magia negativa è originata dalla credulità della fede o da cattive contrazioni per cui la ragione viene assorbita da un principio estrinseco; la forma lodevole è caratterizzata da una fede regolata e dalle contrazioni migliori. Per mezzo dell'amore «magnus daemon» l'anima si congiunge al corpo attraverso lo spirito e, attraverso l'anima, lo spirito si congiunge a una forza più separata e divina⁵⁰. Tutto è risolto sul piano immanente delle facoltà dell'individuo e della sua capacità di controllarle e dominarle. L'interpretazione mersenniana è netta: in queste pagine si nega la fede nella divinità e si priva di fondamento la religione.

Mersenne conclude il capitolo dell'*Impiété* accennando alle perverse dottrine di Machiavelli e di Vanini. Il 'theologien' cita un elenco di *Novatores*: Hill, Charpentier, Basson, Gorlée, Campanella, Bruno, Vanini avvertendo che, denunciate le empie implicazioni

48. «Ex his habes contemplandi locum, quot modis frugaliter, inutiliter et perniciose spiritum contrahere, vires accire, animum intendere ad speculandum, speculata intelligendum et intellecta retinendum, novasque per temet formandum et concipiendum impressiones valeas, et in similibus per consimilia, in proportionalibus per compropotionalia, in diversis per analogicas rationes, in contrariis tandem per opposita partiter industris habere. Ex his ea consideratio exoritur, quae ad intelligentiam, iudicium et affectum regulandum conferat. Illud tamen importunius spectandum, ut maxime caveas, ne in phantasmata nimium incurrens, nec velut ea comprehendens, sed potius tamquam ab iisdem comprehensus (quemadmodum in Antiphronte factum ferunt) in eorum numero, qui aguntur potius quam agant, te constituas. Tales diximus, qui victus ratione, solitudine, silentio, umbra, perunctione, flagris, calore, frigore vel tepore, spiritu hinc contracto, inde abacto, vana phantasmatum meditatione perturbata phantasia, miserabilem incurrunt in sensationem» (*Sigillus sigillorum*, BOL II,II 193).

49. «Quid de magia, quae cum media mathesi fere in eadem ab extremis physicis atque metaphysicis aequidistantia consistit? Haecque duplicis est generis: altera, quae vel per credulitatem et fidei vim, vel per alias non laudabiles contractionis species sensum mortificat, quo propria ratio per aliquod extrinsecum penitus absorbeatur, ut natura melior in alicuius deterioris imaginem transformetur... altera vero est, quae per regulatam fidem et alias laudandas contractionis species tantum abest ut sensus perturbatione quandoque utatur...» (*Sigillus sigillorum*, BOL II,II 197-8).

50. «Haec cum nôrit, daemonis magni (qui amor est) virtute, animam per spiritum corpori copulari, magisque separatam divinamque vim spiritui per animam, et universalia omnia omnibus per media plura vel pauciora adnecti et concatenari, cumque non lateat geminam esse animam, superiorem videlicet magisque intellectualem quae in se ipsa pulchrum effingit, et inferiorem quae in alio...» (*Sigillus sigillorum*, BOL II,II 198).

morali e religiose delle loro dottrine, rinvia a un' *Encyclopedie* la confutazione esaustiva dei loro argomenti⁵¹: del naturalismo in questo luogo non si dà una trattazione filosofico-naturale ma morale e religiosa, come già aveva annunciato nelle *Questiones in Genesim*.

51. «Et puis i'espere que ie refuteray toutes les fantaisies de ce maudit Lucilio, & tous les paralogismes qui se rencontrent és œuvres de Iordan Brun, & és liures de semblables badins, quand ie mettray la main à quelque œuvre que i'ay dans la pensee, estant assez pour le present que ie vous aye fait toucher au doigt leur impertinence. Je ne veux pas vous entretenir plus long temps sur ce sujet, attendant à refuter tout ce que ces Auteurs ont dit mal à propos en l'Encyclopedie, laquelle ie prepare en faueur de toutes les veritez, contre toutes sortes de mensonges, dedans laquelle i'examineray plus diligemment ce qu'ont aduancé Goorlee, Charpentier, Basso, Hill, Campanella, Brun, Vanin, & quelques autres. Je me contenteray pour maintenant de cotter quelques vnes de leurs impertinences...» (IdD I, 237-8). Questo passo è stato letto dalla critica mersenniana come un annuncio della *Vérité des sciences* (cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1943, p. xv). Il contenuto dell'opera del 1625 (M. Mersenne, *La vérité des sciences*, Paris, du Bray, 1625) comunque, non sembra coincidere del tutto con il programma enunciato qui: il trattato del '25 confuta lo scetticismo, l'alchimia e taluni aspetti della filosofia baconiana risolvendosi nell'esposizione manualistica delle discipline matematiche, la cui certezza è opposta al dubbio pirroniano. Il contenuto corrisponde al programma enunciato già nelle QIG, 910: «Quibus dissidentiam philosopharum tam à se inuicem, quàm ab alijs, & alia plurima subiungebant, de quibus Empiricus late I libro, vt concluderent nullum esse criterium à quo, neque per quod, quæ hominem, & eius sensus, atque intellectum esse volebant, neque criterium quod, quibus veritatem elicere possimus... alibi siquidem adversus Pyrrhonis, & eorum simiam Verulamium de illis Deo bene iuvantes dicemus». Mersenne non riserva solamente alla *Vérité* la confutazione della scienza dei *novatores*. I capitoli VII-XIV del secondo tomo dell'*Impiété* trattano argomenti scientifici contro le ipotesi – soprattutto astronomiche – dei *Novatores*: *miroir parabolique, miroirs, lignes coniques, grandeur de la terre, grandeur du firmament, des Planettes, du Soleil, distance depuis le Soleil iusques à la terre, eccentricité, distance de la Lune à la terre, parallaxes, refractions des Astres, cours du Soleil, Dioptrique, combien l'air est grand*. La confutazione della cosmologia bruniana, pur incentrata su problematiche teologiche, è introdotta da capitoli di argomento scientifico. Già il frontespizio dell'opera, d'altronde, annuncia, a differenza del primo tomo, argomenti tratti dalle matematiche: «Avec plusieurs difficultez des Mathematiques qui sont expliquées dans cette œuvre». Lo stile composito di questo secondo tomo, che assembla materiali eterogenei come il poema antilibertino di Nicolas Girault (risposta ai *Quatrains du Déiste*), capitoli dedicati alla matematica e all'astronomia, la confutazione della cosmologia bruniana – condotta discutendo principalmente il necessitarismo secondo prospettive teologiche – e un *excursus* storico della dottrina dell'*anima mundi* (cap. XXIII), è rivelato efficacemente dal capitolo XXV (p. 450): «Chapitre XXV. Sçavoir si la transsubstantiation du pain au corps de Iesus Christ, la mort & la resurrection peuvent subsister avec l'ame uniuerselle du monde; & quelle est la distance, la grandeur, & le mouuement du Planette qu'on appelle Venus, & Lucifer».

Opera di dottrina morale, l'*Impiété des Déistes*, inserisce le teorie bruniane in un contesto di autori e di tematiche etico-morali, trattati secondo prospettive propriamente teologico-morali. Con una strategia analoga (nonostante nei primi capitoli affronti temi scientifici) nel secondo tomo il Minimo inquadra la sua confutazione dei dialoghi cosmologici entro problematiche teologiche, spostandosi dall'ambito della teologia morale a quello della teologia dogmatica e incentrando la sua confutazione della creazione dei mondi infiniti sulla dottrina dell'azione divina *ad intra* e *ad extra*⁵². È interessante

52. I presupposti teologici della confutazione del necessitarismo (libertà nelle azioni *ad extra*; conservazione dell'essere) tutti esplicitati nel secondo tomo dell'*Impiété*, sono riassunti con incisività anche ne *L'usage de la raison*, ove si tratta della volontà e dell'intelletto: «...Dieu mesmes n'est pas libre és actions essentielles, & notionnelles, qu'on appelle *ad intra*, veu que Dieu s'ayme necessairement, le Pere produit le Fils, & le Saint Esprit necessairement; & neantmoins tous trois ils ont crée le monde avec vne tres-pleine liberté, lequel ils pouuoient ne créer point, & peuuent maintenant, ou quand il leur plaira, le reduire à neant par la seule soustractions du tres libre concours, & de la conseruation, dont ils le maintiennent». Mersenne, *L'usage*, cit pp. 31-3. Stesso tono nelle *Questiones in Genesim*, discutendo dell'infinita bontà divina in rapporto alla creazione: «Bonitas Dei infinita, qua est ipsemet Deus, in se ad modum puncti veluti contracta est, adeout nullam extensionem subire possit, quæ tamen in infinitum sese ad intra communicat, præter quod nihil in Deo necessarium est; nec enim cum rebus faciendis Dei bonitas necessariò connectitur, sed ab omni externo respectu liberrima est, quæ se, quantum vult, solùm effundit, ac velut extra se facta foras prorumpit; Dei igitur infinitas non est posita in rebus externis, sed intra se consistit, termino sicut & initio carens» (QIG, 432): «...quicquid in Deo est, necessariò sit vel naturale vel liberum: ea voco naturalia, quæ non sunt ipsi Deo libera, qualis est ipsa Dei essentia, & omnia attributa, adeoque libertas ipsa diuina, quæ in Deo necessaria est, seu quam Deus necessariò possident; libera verò, cætera, quæ pertinent ad creaturas, vt ipsam creationem, conseruationem, &c... Concedimus igitur Deum necessariò producere, quicquid in ipso Deo produciatur; nempè Filium, & Spiritum sanctum, qui per modum naturæ producuntur: cætera verò quæ à Deo exeunt, atque procreantur per modum libertatis fiunt, idque per diuinam potentiam, quæ se in nullum obiectum exerit, nisi se diuina voluntas ad aliquid producendum determinarit. Hinc sit, vt quamuis omnipotentia Dei sit vbique præsens, nihil tamen agat nisi decretum diuinum adsit, quo nihil liberius; vnde concludo Deum ex libertate agere, quicquid agit» (QIG, 441-2). Sulla polemica antibruniana di Mersenne, con particolare riferimento alle tematiche infinitiste cfr. R. Lenoble, *Mersenne*, cit., pp. 259-64; N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, cit., pp. 292-8; Id., *Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII*, «Società», 3 (1958), pp. 487-519: 489-92; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 86-95; A. Del Prete, *L'Univers infini: les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», II (1995), pp. 145-64; S. Ricci, *La fortuna di Giordano Bruno in Francia al*

in tal senso cogliere il riferimento di Mersenne all'opera di Zaccaria scolastico, padre greco che ha operato nella prima metà del sesto secolo e che, secondo il Minimo, ha già combattuto gli errori che Giordano Bruno rinnova. Nella *préface* del secondo tomo si afferma:

Pleust à Dieu que ie fusse le dernier aussi bien que le premier, qui eût à combattre ces impietez... encore qu'ils [les libertins] ne disent rien de nouveau, car ils renouellent seulement les vieilles erreurs, & les heresies, qui ont esté condamnées il y a long temps. Ce qui paroist dans les erreurs de Jordan, car nous lisons choses presque semblables dans cette excellente dispute qu'eut Zacharie Scholastique avec vn des disciples d'Ammonius Philosophe d'Alexandrie, laquelle il escriuit par apres, en refutant les raisons que le susdit Ammonius, & Gesius Docteur en Medecine, auoient mis en auant contre la creance des Chrestiens⁵³.

Il testo a cui Mersenne si riferisce è la *Disputatio de opificio mundi* pubblicata in traduzione latina con testo greco a fronte da Jean Tarin, professore al Collège royale all'inizio del 1624, anno di pubblicazione dell'*Impiété des Déistes*. Edita in appendice alla traduzione della *Filocalia* di Origene, quella del 1624 è la seconda edizione della versione di Tarin già pubblicata nel 1618⁵⁴. Il *De opificio mundi* ha una significativa diffusione nella prima metà del Seicento, e comprova la circolazione in ambito teologico dei temi affrontati da Bruno nei dialoghi cosmologici. Ancora nel 1644, anno di pubblicazione dei *Principia* di René Descartes, Denis Peteau, teologo dei gesuiti, dedicherà molte pagine dei 5 poderosi *in folio* dei *Theologica dogmata* alla disputa di Zaccaria, da lui sovente citato come *auctor*

tempo di Descartes, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXV (1996), pp. 21-51: 25-9; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 139-61; Ead., *Bruno, l'infinito et les mondes*, Puf, Paris 1999, pp. 107-10; 113-22 (fra i *textes* pubblicati in appendice al volume IdD, II, 278-300); Ead., *Réfuter et traduire: Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno*, in *Révolution scientifique et libertinage*, sous la direction d'A. Mothu, avec la collaboration d'A. Del Prete, Brepols, Turnhout 2000, pp. 49-83.

53. IdD II, *préface*.

54. Cfr. *Zachariae scholastici christiani, postea episcopi mitylenes, de mundi opificio contra philosophos disputatio*, in Origene, *Philocalia... omnia nunc primum graecè edita, ex Bibliotheca regia operâ & studio Io. Tarini Andegavi, qui & latina fecit & notis illustravit*, Lvtetiae Parisiorum, Cramoisy, 1624, pp. 457-544. Del manoscritto dell'opera di Zaccaria sono conservati alla Bibliothèque Nationale di Parigi tre copie, una delle quali, proveniente dalla Biblioteca dei Gesuiti (con ogni probabilità conosciuta da Denis Peteau), risale all'inizio del diciassettesimo secolo.

nelle discussioni sugli attributi divini⁵⁵. Zaccaria Scolastico nella *disputatio* contrappone la dottrina cristiana della libera creazione alle argomentazioni del filosofo Ammonio. Questi ricava l'eternità del mondo sottoponendo l'atto creativo al vincolo della necessità, accenna all'ipotesi dei molteplici mondi e, infine, partendo dalla coeternità di Dio e mondo, dimostra il convergere delle due sostanze, *Deus e mundus*, in un'unica e stessa sostanza. L'aspetto rilevante è l'evocazione di un contesto propriamente teologico che connota l'approccio di Mersenne ai testi bruniani, anche a quelli cosmologici, e non solo a quelli morali⁵⁶. D'altronde ancora nel 1641 le *Objectiones sextæ*, redatte da Mersenne, recensiscono, contro la dottrina cartesiana della libertà presentata nelle *Meditationes de prima philosophia*, il problema del rapporto fra libertà di Dio e creazione dei mondi infiniti, secondo una prospettiva sovente presente negli scritti antibruniani del Minimo:

Quibus positis, numquid vides te Dei libertatem destruere, a quâ tollis indifferentiam, dum creat mundum hunc potius quàm alium aut nullum condit? Cùm sit tamen de fide Deum ab æterno fuisse indifferentem, ut conderet unum, vel innumeros, vel etiam nullum⁵⁷.

È ancora un teologo dei Minimi che nel 1636 componendo in favore di Mersenne un anonimo trattato contro Robert Fludd, cita Giordano Bruno fra i sostenitori della dottrina dell'anima del mondo, designandolo come uno dei «nuovi platonici» e richiamandosi all'*Impiété*. L'opera è l'*Effigies contracta Roberti Flud*, composta dal fantomatico Eusebio da S. Giusto *nom de plume* dietro il quale si cela con molta probabilità il padre Jean Durelle⁵⁸: «Platonicos secundum corticem literæ intellectos secuti sunt quidam noui Plato-

55. Denis Peteau, teologo gesuita (1583-1652) conosciuto e spesso citato da Mersenne, utilizza a più riprese il testo di Zaccaria Scolastico nei suoi *Theologica dogmata*, Lutetiae Parisiorum, Cramoisy, 1644, 5 voll., in folio – opera conosciuta da Mersenne in forma manoscritta e citata nelle sue lettere degli anni Quaranta molto prima della pubblicazione. In particolare il gesuita incentra sul *De opificio mundi* il capitolo *An aliquid ab æterno creare potuerit Deum; vti mundum. Non potuisse, probatur ex Patrum decretis: quod omnis creata res ex nihilo sit, et ex initio aliquo, Zachariæ Mitylensis locus insignis, quo varix illius causæ traduntur: maximè quod creaturam ab æterno esse, eius essentia repugnet* (vol. I, lib. III, cap. VI, pp. 208-13).

56. Cfr. Appendice.

57. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, VII, *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, Paris 1964, pp. 416-7.

58. EFFIGIES | CONTRACTA | ROBERTI FLVD | MEDICI ANGLI, | Cum

nici, vt Iordanus Brunus apud Mersennum agente contra Dēistas parte 2. c. 16»⁵⁹.

Mersenne stesso protrae negli anni successivi alla pubblicazione dell'*Impiété* la sua polemica teologica contro Giordano Bruno⁶⁰ ma,

Næuis, Appendice, & | Relectione. | *In lucem producente Eusebio à S. Iusto* | *Theologo Segusiano*. | SANCTITAS DEI DEFENSA. | *Agnitio vultus eorum respondebit eis*. ISA. 3. | LVTETIÆ. | Apud Gvillelmvm Bavdry, | viâ Amigaldinâ, propè Collegium | Grassinorum. | M. DC. XXXVI. Nel catalogo della Bibliothèque Nationale di Parigi l'opera è attribuita a François Lanoue già autore nel 1628 di un *Iudicium de Roberto Fludo*, in cui prende le difese di Mersenne nella lunga disputa che lo oppone a Fludd pubblicata in appendice all'*Epistolica exercitatio* di Gassendi, nel 1630. L'esemplare Z12 17167, conservato nella stessa biblioteca riporta una nota manoscritta: «Confutatio dogmat. Rob. Flud a Jo. Durel». Già Hilarion de Coste, il biografo di Mersenne, nel 1649 parla dell'intervento di Durelle contro Fludd a favore di Mersenne: «[Robert Flud ou des Flots] ayant vomy contre sa personne [Mersenne] & contre ses Liures plusieurs iniures dignes d'un homme qui n'auoit point de religion, a veu à son grand déplaisir plusieurs hommes prendre le party du Pere Mersenne contre luy... le R. Pere Iean Durel Foresien, aussi Theologien du même Ordre, sous le nom d'*Eusebe de saint Iust*» (H. De Coste, *La vie du R. P. Marin Mersenne*, Paris, Cramoisy, 1649, pp. 30-1). Robert Lenoble ritiene che Eustache de Saint Juste sia lo pseudonimo di Jean Durelle (cfr. R. Lenoble, *Mersenne*, cit., p. 28 nota); concordemente P. J. S. Whitmore (*The order of Minims in seventeenth-century France*, Nijhoff, The Hague 1967, pp. 147, 291) attribuisce l'*Effigies* a Jean Durelle. Anche i curatori della *Correspondance* di Mersenne accolgono l'attribuzione a Durelle. Il Minimo parla dell'opera scritta in suo favore contro Fludd (che ritiene indegno di una sua risposta) nella lettera che invia il 25 novembre 1637 al teologo André Rivet: «Or, pour prendre un autre sujet, après vous avoir dit que je vous envoie un petit livret qu'on a fait contre Flud en ma faveur (parce que je n'ay point voulu respondre a un tel homme), je vous prie de me dire...» (M. Mersenne, *Correspondance*, éd. par C. de Waard et alii, CNRS, Paris 1932-1988, vol. VI, p. 334).

59. [J. DURELLE], *Effigies contracta*, cit., pp. 54-5: «*Deus apud Fludum est forma interna, & anima mundi*. Ethnici aliqui, vt Ægyptij, quorum hac in re superstitionem exprimit Proheus apud Euseb. 3. præp. cap. 3. aliàs 9. existimauerunt hunc mundo esse magnum quoddam animal... Idem tribuitur Platonicis, & expressè habet Alcinoüs in breuiario doctrinæ Platonice cap. 12. eadem de causa Lactantius 7. institut. cap. 3. Reprehendit Stoicos qui dixerunt mundum esse corpus Dei ipsum animantis... Notatur etiam Varro à D. Augustino lib.4 de Ciuit cap. 31. & lib. 7. cap. 6. Platonicos secundum corticem literæ intellectos secuti sunt quidam noui Platonici, vt Iordanus Brunus apud Mersennum agente contra Dēistas parte 2. c. 16 & noster Flud mox citandus, quibus omnibus præiuisse videtur Trismegistus in Pimandro cap. 10. dum ait, *Itaque mundus ex materiali quodam & intelligibili compositus est: mundus animal primum, homo secundum, post mundum animal*. Hæc generatim de anima vniuersali mundi...»; cfr. IdD II.

60. Per quanto riguarda la circolazione dell'*Impiété des déistes* e in particolare rispetto alla pretesa seconda edizione occorre considerare alcuni dati. L'opera è pub-

contrariamente a quanto afferma nelle pagine conclusive del capitolo X, non nella preannunciata *Encyclopedie*⁶¹. Nei manoscritti conservati del seguito delle *Quæstiones in Genesim*⁶², oltre a citazioni tratte dal *De monade*, un'intera *quæstio* rimasta incompiuta è rivolta contro il *De immenso*: *Num Deus ita necessario agat, et amet, quæcumque vel agit vel diligit, ut non possit illa non agere, vel non diligere: an vero libere possit ab illa operatione, vel delectione desistere*. In essa, ancora una volta, le implicazioni necessitariste della metafisica infinitista di Bruno sono discusse nell'ambito teologico di un commento al *Ge-*

blicata da Marin Mersenne in due tomi nel 1624. Nel 1630 si ha una nuova edizione dell'opera definita nella bibliografia di Salvestrini, come anche nel secondo volume della *Correspondance* di Mersenne edita da Cornelius de Waard, «seconda edizione». In realtà l'opera pubblicata nel 1630 (di cui si trova un esemplare all' Arsenal di Parigi o anche nella Biblioteca Nazionale di Napoli) porta un titolo diverso: QVESTIONS | RARES ET CVRIEVSES, | THEOLOGIQVES, NATVRELLES, | Morales, Politiques, Et de con – | trouerse, resolües par raisons tirées de la Philosophie, & de la Theologie. | Ensemble l'explication de plusieurs difficultez des Mathematiques. | a monsieur le cardinal de richeliev. | a paris, | Chez Pierre Bilaine, rue Saint Jacques | à la bonne Foy, deuant S. Yves | M. DC. XXX | Avec Priuilege, & approbation. Dal frontespizio viene omissa il nome dell'autore. Rispetto all'opera del 1624 si riscontrano alcune differenze. Le odi dedicate a Mersenne, con cui si apriva l'*Impiété* vengono omesse. La *Licentia* dei superiori viene omessa. Nel *privilege* e nell'*approbation* viene omessa la data. Alla fine della *dédicace* a Richelieu il nome di Mersenne, viene sostituito dalle iniziali. Il frontespizio che seguiva la *dédicace* a Richelieu, ugualmente eliminato. La *préface au lecteur* viene eliminata. Alle pagine 2 e 3 viene inserito come titolo corrente *questions rares | renuersée & refutée*. Dalla pagina 4 in poi i titoli correnti tornano ad essere *Impiété des Déistes | renuersée et refutée*. Anche il titolo del secondo tomo viene cambiato e ugualmente omissa il nome dell'autore dal frontespizio. Le correzioni dei refusi indicate nell' *Impiété* non vengono integrate. La natura dei cambiamenti, soprattutto riguardo al titolo e all'eliminazione del nome dell'autore, inducono a ritenere che questa seconda edizione sia in realtà una contraffazione del libraio Bilaine. Il *privilege* del 1624 era infatti valido per sei anni, fino al 1630. Il fatto che nell'edizione del 1630 il nuovo *privilege* in tutto conforme a quello del 1624 non riporti una data e sostituisca il titolo *Impiété des déistes* con quello di *Questions rares* indica una contraffazione finalizzata al prolungamento del *privilege*, pratica per altro abbastanza diffusa proprio in questi anni a Parigi. I quaderni, tranne il primo (ritoccato nel modo che si è descritto), in tutto conformi nell'impaginato all'edizione 1624, sembrano indicare che il libraio abbia utilizzato il nuovo titolo per mettere in circolazione copie ancora disponibili dell'edizione del 1624. È un elemento da considerare nella valutazione della diffusione dell'opera di Mersenne, significativa anche nella ricostruzione della fortuna di Bruno.

61. Cfr. IdD I, 238; cfr. *supra* n. 51.

62. Cfr. M. Mersenne, *Suite manuscrite des quæstiones in Genesim*, Paris, BN ms. latin 17261, 17262. Notizia in R. Lenoble, *Mersenne*, cit., pp. XIII-XIV; d'ora in poi SM.

nesi⁶³ incentrato sul tema della libertà divina. Sempre nella *Suite manuscrite* i temi trattati nella confutazione delle *contractiones* sono affrontati in vari luoghi senza, tuttavia, citare le dottrine bruniane esposte nel *Sigillus*. All'estasi (*De ecstasi*⁶⁴) e ai poteri dell'immaginazione (*De vi imaginationis*⁶⁵) sono dedicate due *questiones*; la profezia è trattata nel commento a *Genesi* 15, 13⁶⁶. In quest'ultimo luogo Mersenne commentando l'episodio della rivelazione fatta in sogno ad Abramo discute il modo in cui avviene la rivelazione divina sottolineandone il carattere miracoloso («unde cum fiunt miracula, modus, quo perficiuntur latet»⁶⁷) e di irriducibilità alle facoltà naturali dell'immaginazione («quandoquidem natura uiribus, præsertim uerò imaginationi forti prophetiam tribuere uidetur, quæ tamen ui naturæ contingere nequit»⁶⁸). Il teologo discute le opinioni di Maimonide che nel *Dux dubitantium* spiega come sia necessaria per la profezia una *perfectio virtutis imaginatiuæ*⁶⁹, stabilisce sessanta ge-

63. Cfr. C. Buccolini, *Una 'questio' inedita di Mersenne contro il «De immenso»*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999, 2), pp. 165-75. Nel manoscritto *Liure de la nature des sons* databile intorno al 1627, conservato alla *Bibliothèque de l'Arsenal* di Parigi, Mersenne accenna alla sua confutazione dell'infinità del mondo sostenuta da Bruno. In una nota manoscritta sull'esemplare da lui annotato delle *Questiones in Genesim*, aggiunge una nota concernente Bruno in cui segnala oltre al *De minimo*, anche il *De immenso*.

64. Cfr. SM, 911-2.

65. Cfr. SM, 1023-7.

66. Cfr. SM, 424-6. Della *questio De vi imaginationis* e del commento relativo alla profezia è prevista la pubblicazione in «Bruniana & Campanelliana» (C. Buccolini, *'De vi imaginationis'. Una questio inedita di Marin Mersenne sull'immaginazione*).

67. SM, 424: «Attamen non aliæ desunt rationes quæ uisionum, seu reuelationum, et apparitionum nocturnarum congruitatem asserant, quandoquidem animus noctu, et in somnis non adeò, ac die, et in uigilia, distractus, nec tot, et tantis negotijs implicatus est, reuelatio autem diuina quietem animæ, ac interiorem secessum desiderat; hinc fit ut religiosorum nocturnæ meditationes diurnis tranquilliores, atque liberiores esse soleant. Adde quod Deus nolit in hac uita nos proprius diuina illius secreta rimari, quæ clarè postmodum in patria ob fidei meritum speculaturi sumus: unde cum fiunt miracula, modus, quo perficiuntur latet: quanquam uigilantibus non rarò plurima reuelat, quæ cum a sola Dei uoluntate pendeant, non est quod pluribus discutiamus».

68. SM, 426: «Quæ tamen omnia cautè legenda sunt, quandoquidem natura uiribus, præsertim uerò imaginationi forti prophetiam tribuere uidetur, quæ tamen ui naturæ contingere nequit, ut alibi fortè latius ostensuri sumus».

69. «Si quis nosse uelit qua ratione quis si præparare debeat ad prophetiam, R. Moses Ægyptius l. 2 ductoris, c. 37 legatur, ubi ait prophetiam esse finem perfectionis humanæ, et perfectionem uirtutis imaginatiuæ, adeout nulla scientia speculatiua, nec ulla perfectio morum, quos tamen necessaria esse ait, absque perfectione

neri di profezia⁷⁰ (anche se poi ne tratta solamente 12), e determina in che modo debba essere effettuata la *prophetica praeparatio*⁷¹. Dottrine che sono *caute legenda* proprio perché inclini a una riduzione naturalistica della rivelazione.

Nella *quaestio De ecstasi* (composta dopo il 1627, come si evince dalla citazione della *Theologia mystica* di Sandaeus⁷²) che approfondisce e completa la *quaestio* già pubblicata nel 1623⁷³, Mersenne, richiama – sulla scorta di Sandæus – *auctores* come Riccardo di San Vittore e San Bernardo e accenna alle dottrine esposte da Gerson e da Marsilio Ficino nel libro tredicesimo della *Theologia platonica*:

Omitto plurimas questiunculas quae in hac materia proponi solent, exempli causa, num in ecstasi fiat abstractio ab omni operatione sensuum exteriorum uel interiorum, et an operationibus appetitus sensituius: num cessent functiones partis uegetatiua; an possit sequi ecstasi ex contemplatione naturali, ut contendit Gerson cap. 31 de motu contemplationis, Ficinus l. 13 de immortal. animae, et alij plurimi⁷⁴.

Ancora una volta la riduzione naturalistica («ex contemplationi naturali») viene scartata come anche l'intervento dei demoni («An daemones in hominibus efficere possint ecstasim»). L'esperienza estatica è insondabile, mancano *species* e *verba* attraverso le quali comprenderla ed esprimerla. È possibile solamente 'concepirla' come astrazione dalle cose corporee e create, e contemplazione in Dio⁷⁵.

uirtutis imaginatiuæ...» (SM, 425); cfr. M. Ægyptius [Mosè Maimonide], *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, Parisiis 1520, l. II, cap. 37.

70. «Licet autem 60 genera prophetiæ statuat, ea ad duos gradus, nempe uisionem, et somnium refert» (SM, 425); cfr. M. Ægyptius, *Dux dubitantium*, cit., l. II, cap. 45.

71. «Propheticam uerò præparationem quam habet in c. 37 referri iuuabit...» (SM, 426); cfr. M. Aegyptius, *Dux dubitantium*, cit., l. II, cap. 37.

72. Cfr. M. Sandæus, *Theologia mystica, seu contemplatio diuina religiosorum a calumniis uindicata*, Moguntiae, Schönvvetter, M. DC. XXVII.

73. «Tametsi uerò plurima de ecstasi primo tomo dicta fuerint, alia nonnulla subiiciemus, quæ faciem huic loco afferre possint... Aliam dudum quæstionem attuli de ecstasi pag. 603 tomi primi, de qua nonnihil etiam diximus ad versicu. 21. Capit. 2» (SM, 911).

74. SM, 912.

75. «Ut autem uerum fatear ecstasis mystica, qua quis ad Deum rapitur, est manna absconditum, quod nemo nouit, nisi qui illud; si quis ad hunc gradum pe-

La *Quaestio de vi imaginationis* – annunciata nelle *Quaestiones in Genesim*⁷⁶ – è segnalata a più riprese nei rinvii interni della *Suite manuscrite* e, ancora nel 1634, alla «force de l'imagination» è consacrato un trattato a cui il Minimo sta lavorando: «comme je pourray mon-
strer dans le Traité de la force de l'imagination»⁷⁷. La *quaestio* conservata nella *Suite manuscrite*, organizzata in due articoli (*Quaestio de vi imaginationis seu phantasie tam hominum, quam brutorum. Articulus I. Continet fundamenta, atque rationes Magorum, Cabalistarum, & Phantasticorum hominum*⁷⁸. Articulus 2 *Quam virtutem in proprium corpus, aut in fœtum imaginatio possit exercere*⁷⁹), coincide nell'impostazione a quanto annunciato nel 1623 («Nolim iam multos effectus referre, quos phantasia in proprium, vel in corpus in vtero sibi coniunctum effundit, illud enim integra quaestione facturum sum alibi»⁸⁰) e sembra cronologicamente avvicinabile al nucleo 'originario' della rifles-

ruenerit, desint ei species, et verba quibus exprimat excessum, nobisque sufficit si ea concipiamur ecstasi, quæ nos ita abstrahit a rebus corporeis, et creatis, ut ijs contemptis soli deo adhaereamus, eisque solummodo utamur quatenus ad illius honorem gloriam quidpiam confere videntur» (SM, 912); cfr. Thomas Aquinatis, *Summa theologiæ, secunda secundæ*, q. 175, a. 4, *Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus*: «Ad tertium dicendum quod Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quæ illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima: quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere». Caietano così commenta: «In articulo quarto eiusdem questionis centesimaeseptuagesimaequintae, in responsione ad tertium, adverte quod responsio ista... potest dupliciter intelligi. Primo, quod remanserint in intellectu Pauli species intelligibiles quasi reliquiae illius visionis: sicut contingit in nobis quod remanent reliquiae lucis post visionem corporalem. Et hoc videtur sonare modus loquendi istius litterae, dum dicit quod relictæ fuerunt ex hoc ipso quod videbat Deum. Et sic intellectus Pauli passive se habuisset ad huiusmodi participationem specierum. Alio modo potest intelligi quod intellectus Pauli, dum videret Deum, formavit sibi similitudines eorum quæ videbat in Deo: et hoc ex naturali intellectus virtute, quæ natus est ex quibusdam visis formare similitudinem alterius. Et hunc quidem secundum sensum seu modum expressit Auctor in Primo Libro, q. XIII, art. 9, ad 2. Primo autem modum hic tantum insinuavit. Uterque tamen possibilis videtur».

76. «De vi phantasie plurima dicturi sumus ad c. 30 Genes.» (QiG, 495).

77. M. Mersenne, *Questions Physiques et mathématiques*, Question XVII, *Les talisman, et les metaux, ou les autres corps que l'on grave pour attirer les influences du ciel, ont-ils quelque vertu particuliere?*, in *Questions inouyes*, éd. par A. Pessel, Fayard, Paris 1985, p. 280.

78. Cfr. SM, 1023.

79. Cfr. SM, 1027.

80. QiG, 564.

sione mersenniana sull'immaginazione. Discutendo i versetti 37-40 di *Genesi*, 30 Mersenne sviluppa un attacco contro la *Geomantia* di Robert Fludd e il *De occulta philosophia* di Cornelius Agrippa. Giacobbe, immergendo negli abbeveratoi le verghe decorticate, utilizza «*arcana naturales*» oppure opera un miracolo? La discussione è rivolta contro «*atheï et politici*» i quali attribuiscono all'immaginazione tutte, o almeno la gran parte delle cose che oltrepassano le forze della natura, cosicché non ci sia nessun angelo, nessun demone, nessun dio (il discrimine che Mersenne istituisce fra coloro che attribuiscono all'immaginazione 'tutte' le cose che oltrepassano l'ordine naturale e coloro che invece credono ad angeli e dèmoni è significativo: la negazione di entità angeliche e demoniche, per un consequenzialismo di matrice teologico-controversistica, comporta l'ateismo). Le implicazioni del discorso sul miracolo e sull'immaginazione vengono esplicitate subito dopo: Mosè e Cristo hanno operato miracoli utilizzando *instrumenta*. Mosè ha utilizzato la verga al cospetto del Faraone e per percuotere la roccia, Cristo ha consegnato ai suoi discepoli l'unguento da applicare sugli occhi dei ciechi affinché guarissero. Ciò non esclude, secondo il teologo, che Dio avrebbe potuto operare questi miracoli anche senza utilizzare tali *organa*. Ne sono testimonianza il miracolo della manna, la divisione del Giordano o le molte guarigioni operate dal Cristo:

Quia in prodigijs et signis quæ facit dominus, quandpque nullo vtitur organo, Interdum uerò aliquod non designatur adhibere Instrumentum. Manna dedit patribus, aquas Iordanis diuisit, uirgam florere fecit mera sua potentia sine vilius Instrumenti opera: ita Christus plærisque ægrotis solo uerbo sanitatem restituit⁸¹.

Gli *organa* sono solamente mezzi che non ostacolano né agevolano il compiersi del miracolo («*Quædam possumus dicere media, quæ scilicet nil aut obsint aut adiuuent rem efficiendam*»). Attraverso tali *instrumenta* – in particolare quelli che 'naturalmente' potrebbero ostacolare il miracolo – Dio comunica la sua potenza alle cose create per insegnare a compiere il bene («*Quæ uerò conducunt, nobis declarant Deum uelle uim suam communicare creatis rebus, ubi patitur quædammodo obfuscari, et occultari suum opus, vt nos interrim doceat, quid nostris bonis operibus facere debeamus*»). Rispetto al miracolo le modalità della relazione fra gli *instrumenta* e la divi-

81. SM, 1019.

nità sono tre: cooperazione («cooperantur»), inclinazione («inclinetur»), resistenza («reluctetur»). L'ambito delle facoltà naturali degli *instrumenta* (*magia naturalis*) rispetto al miracolo può essere, al massimo, quello della cooperazione con l'intervento divino, mai quello della produzione autonoma.

Di seguito si affronta il problema delle facoltà attribuite all'immaginazione. Molti filosofi – principalmente maghi – attribuiscono all'immaginazione una forza che essa esercita sul corpo – proprio e altrui – sui cieli come anche sull'intelletto, sulla volontà e sull'appetito sensibile:

Cùm autem imaginationi tantas vires aliqui philosophi, præcipuè uerò magi tribuant, exactiùs perquirendum est, quid illa possit, quidne non possit. Inter ea uerò, in quæ uim suam exercere dicitur, proprium corpus et alienum enumeratur, possumus, et coelos ipsos addere, in quos magi tantam potestatem habere credunt, ut influxus pro libito deducere ualeant; Rursus in intellectum, et uoluntatem cùm propriam, tum alterius, et in appetitum sensibilem maximè uellere non pauci existimant⁸².

Il modo in cui l'immaginazione può causare la sanità e la malattia è descritto da Cornelius Agrippa nel *De occulta philosophia*, sulla scorta di Avicenna. Sempre Agrippa descrive il modo in cui l'immaginazione può interagire con gli influssi delle stelle. La possibilità di conoscere il futuro fondandosi sulle relazioni fra astri e immaginazione è tematizzata anche da Robert Fludd nel *De compositione geomantica*⁸³, ove l'anima – 'Sole' che governa il microcosmo del corpo umano – è ritenuta emettere dei raggi luminosi i quali, al modo dei raggi emessi dagli astri, agiscono sui corpi. Il 'geomante' può riconoscere e interpretare tali raggi:

Cùm anima eiusque corporis sit lux illa præcipua, dominium in corpore præ cæteris habens, non aliter, quàm Sol in coelo præ cæteris stellis, imò cùm sit ipse sol Microcosmi, uiuificis suis radijs totum corpus dirigens, non est dubium, quin et ipse radios suos Inuisibiles non aliter per poros corporis inuisibiliter eiaculectur, quàm sol ille coelestis suos per cribrum elementorum passim In Inferiora transmittit: Similiter quemadmodum radiorum

82. SM, 1023.

83. Cfr. R. Fludd, *Tractatus secundus, de naturæ simia seu Technica macrocosmi historia in partes undecim diuisa*, Oppheneimio, de Bry, 1618, *Liber primus. De compositione geomantica*, cap. I, pp. 717sgg. Sul *De compositione geomantica* cfr. C. H. Josten, *Robert Fludd's theory of Geomancy and his experiences at Avignon in the winter of 1601 of 1602*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXVII (1964), pp. 327-35.

per aspectum vnus stellæ ad aliam est relatio, qua ueluti per consultationem et applicationem res agendas in inferioribus tractant, itaut post earum communicationem effectus in inferioribus producatur; sic etiam procul dubio inter animam vnus, et animam alterius, quæ lucis sunt inuisibiles, radij emittuntur...⁸⁴

Le dottrine di Agrippa e Fludd vengono rifiutate identificandone, dietro il fittizio ossequio alle verità della Chiesa, l'intento sovversivo («pulchrè admodum Corneli, bellè satis Robertis loqueris, utinam uerè, et ex corde, cùm enim non possis nescire hæc omnia ab Ecclesia proscripta, atque damnata, cur ea scribis?»). Nella condanna Mersenne coinvolge «Cornelium, Flud, Campanellam, et omnes poenè Alchimistas»⁸⁵, e preannuncia, affinché si comprenda meglio ciò che sostengono «Platonici, Pythagorici, Caballistæ, et magi»⁸⁶, che negli articoli successivi della *quæstio* si occuperà del potere dell'immaginazione sul proprio corpo e su quello altrui, sulla propria anima e su quella altrui, sugli enti, sia corporei sia spirituali (meteore, cieli, angeli), sulla conoscenza del futuro. Sarà necessario, innanzitutto, definire con precisione cosa sia l'immaginazione. A questo punto, dopo il titolo dell'*articulus secundus*, il testo della *quæstio* si interrompe.

L'autore dell'*Impiété des Distes* nei manoscritti successivi al 1624 pur trattando opere e autori che sono fra le fonti del *Sigillus Sigillorum*⁸⁷ (Marsilio Ficino, *Theologia platonica*; Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*) non cita Giordano Bruno fra coloro che hanno trattato dei poteri dell'immaginazione, dell'estasi o della profezia. Contro la dottrina delle *contractiones* Mersenne si impegna esclusivamente nella confutazione di matrice teologico-morale consegnata alle pagine del primo tomo dell'*Impiété*: sono le implicazioni etiche e antireligiose a connotare il *Sigillus sigillorum* collocato lungo una

84. SM, 1025.

85. SM, 1026.

86. *Ibid.*

87. Per le fonti del *Sigillus sigillorum* cfr. A. Ingegno, *Nota sul «Sigillus sigillorum» del Bruno*, in AA.VV., *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria 1970, pp. 361-9; R. Sturlese, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, «Giornale critico della filosofia Italiana», XIV (1994), pp. 33-72; G. Bruno, *Le ombre delle idee*, a cura di N. Tirinnanzi, Rizzoli, Milano 1997; la curatrice presenta nell'apparato alla sua traduzione del *Sigillus* i riferimenti ai testi di Ficino e Agrippa.

traiettoria che da Machiavelli, Cardano e Charron arriva fino all'anonimo compilatore dei *Quatrains du Déiste*⁸⁸.

88. Diversamente farà Naudé che nel 1639 accennerà alla teoria delle *contractiones* proprio alludendo all'aspetto 'operativo' delle dottrine di Ficino e Bruno.

APPENDICE

La *disputatio De mundi opificium* di Zaccaria, vescovo di Mitilene attivo nella prima metà del secolo VI, è pubblicata nel volume LXXXV della *Patrologia Græca* (pp. 1005 ss). Il testo riporta una controversia tenuta ad Alessandria in cui Zaccaria contrasta, secondo la dottrina cristiana della libera creazione, le teorie di Ammonio e Gesio circa la coeternità e la coincidenza di Dio e mondo. Tre esemplari del manoscritto greco sono conservati presso la Bibliothèque Nationale di Parigi. Nel 1618 Jean Tarin, professore al Collège Royale, ne pubblica la versione latina, con testo greco a fronte, in appendice alla sua edizione della *Filocalia* di Origene. Nella *Préface* del secondo tomo dell'*Impiété des déistes* Marin Mersenne cita la seconda edizione della versione di Tarin (1624) poiché nella *disputatio* Zaccaria combatte dottrine «presques semblables» agli «erreurs» di Giordano Bruno.

Zacharia scholasticus, *De mundi opificium aduersus philosophos*, in Origene, *Philocalia...* edita, ex Bibliotheca Regia, operâ & studio Io. TARINI Andegau, qui & Latina fecit & notis illustrauit, Lvtetiæ Parisiorum, Cramoisy, 1624, pp. 457-544.

Mundus non est Deo coeternus, sed ejus opificius: cū initium habeat in temporis, ubi opifici, eum transmutare uisum fuerit, dissoluetur. Nihil ea sententia de Dei bonitate detrahit. Ex his colligitur mundum non esse Deum, sed Dei opus.
[p. 457]

DISPUTATIONIS ARGUMENTVM.

Discipulus quidam Ammonij philosophi sensim ad Græcorum seu Gentium errorem delapsus Berytum venit legibus studium daturus: cœpitque is, sodalibus suis Græcas quasdam magistri sui, de mundo controuersias proponere. Has illi cū ad Zachariam Scholasticum, qui olim Alexandria cum Ammonio et Gesio medicinæ Doctore multa in eam rem disputaauerat, detulissent; eis ut scripto confutaret, postularunt. Dialogi autem hæ sunt Personæ. A. Zachariam indicat. B. eum qui disputationis occasionem fecit. Reliquæ partes Ammonij sunt, et Gesij medicinæ Doctoris. Qui ubi inter se colloquuntur & disputant, Zachariæ persona Christianus inscribitur. Rursusque in extremâ Disputatione, priores Personæ elementis illis designatæ, colloquuntur. Totus apparatus Platonius est, cū dictione, tum vernantis in morem pratorum, flosculis orationis.

[p. 458]

AMM. Si pulchrum est cœlum, & bonus est huius vniuersi opifex & effector, quomodo negant Christiani, pulcrum, bonum ab æterno æuo consecutum, eique coniunctum fuisse? Et, si pulcrum est, ut iam fatebare, hoc vniuer-

sum, quomodo pulcrè aptèque coagmentatum velle dissoluere, mali non est? Quod de primo illo & summo bono cogitare planè est necessarium. Inuidia enim in bonum & vnum minimè cadit, & ab omni diuino cœtu exulat. Num ita videtur?

CHR. Maximè.

AMM. Et hoc vide.

CH. Quidnam?

AMM. Bonum esse Deum fatentur Christiani?

CHR. Omnino.

AMM. Et pulcrum hoc vniuersum?

CHR. Certè.

AMM. Quomodo igitur non est sempiternum quod pulcrum: si enim in tempore factum est hoc universum, & opifice posterius est, non dignitate, id enim nos quoque concedimus, sed tempore videtur Deus pœnitentiâ quâdam ductus ad eius effectiōnem processisse, qui illud vel ignoratione pulcri vel inuidiâ, non antea condidisset: utrum autem à beatâ illâ naturâ quàm longissimè abhorret, si quidem pulcri & honesti scientiam semper habet, et bonus semper fuit Deus. Hoc deinde attende.

[p. 465-6]

MEDICINÆ Doctor. Quomodo opifex est Deus, ô amice, nisi semper operatur?

CHR. Qui habet in se rationes operandi seu efficiendi, semper est opifex Deus...

ME. DOCTOR. ...Ergo neque opifex fuerit, qui reipsâ non operetur, & quas habet rationes facultatémque in apertum non proferat, & informem materiam ad formam & speciem transferat et adaptet.

CHRIST. Præclarè, sed audi, ô bone, quàm rectè de Deo disputemus & sentiamus. Deum enim semper opificem dicimus, vt qui in se rationes opificij habeat, & cùm libuerit, proferat: non enim Deum inertiae vllo pacto accusamus, neque quando non agit, opificem esse negamus: sed ex factis opificem scientes, ab omni habitu, & necessitate, & tyrannide ipsum vt Deum & vnum immunem credidimus. Non enim necessitate agit libera & beata natura: neque cùm nihil agit, nec præter ordinem, neque cùm simul omnia non efficit, tum opifex esse desinet...

CHRIST. Sit ita sanè. Hos igitur omnes libertate honestamus, liberos & sui iuris nullique necessitati, in artium suarum effectis obnoxios pronunciamus: at Regem omnium, & veræ libertatis autorem omnibus & largitorem, ei, quæ omnibus intra generationem & corruptionem positus dominatur, necessiati subiungemus; & huic ipsum seruire arbitrabimur? Vt vel opificem non fateamur, quia liber, nec coactus agere; non à se, nec enim nulla seditio aut pugna, in tranquillâ, sedatâ, quietâ & pacatâ, imò potiùs pace ipsa, diuinâ naturâ; quia purissima simplicitas, & ipsum vnum, & compositio nulla, neque ex quoquam; nihil enim Regi vniuersorum superuenit: vel si opificem existimemus, necessitatis vinculis constrictum ipsum agere putemus.

ME. D. Rectè id tu quidem.

CH. Ignoras, carum caput, non necessitatem, sed solam bonitatem opifi-

cio & effectiōni huius vniuersi principium dedisse, huic præesse ac moderari? & audi fis vestrum Platonem, qui hanc, & solam, mundi constituendi causam esse dicit in Timæo. *Edamus causam, cur author hanc rerum vniuersitatem condiderit, bonus erat: bono autem nullius rei ulla unquam inest inuidia.* Sed vide fis præterea.

M.D. Quidnam?

CHR. Si quoniam existit Deus, ab aeterno verò existit, non efficiebat; non est opifex, sed neque beneficus & bonus, vt pote non semper efficiens, quid nunc efficit? Non enim alios mundos efficere dices, si est vnicus hic mundus Platonis sententiâ?

[pp. 481-3]

ME. D. Non ita, inquit.: & si finis, ego te familiari & noto exemplo ad rem ipsam manu ducam. Sic enim dicunt nostri: quemadmodum vmbra suæ, vnumquodque corpus caussa est; æqualis autem est tempore vmbra corpori, non item honore: ita mundus hic sequela est Dei qui causa est ipsi, vt sit, & coæternus est Deo, at non compar.

CH. Atquæ non vides planè quàm absurdè ista dicantur? Primùm enim causam non liberam in rerum constitutione Deum fingunt, cùm eius sequelam mundum esse comminiscuntur, vt corporis sequela vmbra est: nec enim arbitrij nostri est vt nos vmbra affectetur. Ergo velle nollet Deus, mundus eum affectatus esset, & planè per seipsum substisset; frustrâque Deum eius causam esse dicunt, neque id præterea attendunt.

[pp. 491-2]

CHR. Vidêris mihi, ô bone, inquam, velut è sommo excitus, superiorum oblitus, & apicem & caput quæstionum quæ inter nos habitæ sunt egregiè te proposuisse putas: neque cogitas, Deum cùm benefacit, non necessitate benefacere, vt neque cogitur efficere, sic vt statim dicebamus. Sola enim diuina natura à necessitate immunis est. Vos verò Deum existimatis non sibi sufficere, bonis omnibus affluere ac perfectum esse, nec vllâ rerum earum, quas fecit, quàm quam indigere. Si enim hoc Vniuerso esse non potest, maxima ipsius partem exitendi, & totam fortasse ipsam existendi rationem hoc Vniuersum illi concedit: éstque ipsius, hoc pacto causa mundus, neque ipse mundi causa est. Quod enim aliquo indiget, vt constituatur, illius sanè effectum fuerit, non caussa. Quomodo ergo hoc Vniuersum ipse constituit, non erat antequam constitueretur: neque animaduertit, tolli, propter bonitatem Dei conditum esse, cum dicitur propter seipsum & propriæ vtilitatis causâ condidisse. Quod vestra sursum versum astruit & permiscet oratio; siquidem sine hoc Vniuerso Deus esse non poterat. Si verò bonus existens, voluit esse quæ sunt, non indigens ipsis quò existeret; erat enim indigens, vt pote qui est ipsa bonorum omnium, se contenta affluentia. Non ergo necesse est coæternum esse effectori opificium. Effectorem enim effecto antiquiorem esse oportet, et opificijs opificem siquidem cum voluntate et ratione agit; contra quàm vmbra corpus, & splendoris, quod lucem edit.

[pp. 505-6]

CH. Vide igitur, quid hinc cogatur: si enim coæternus est Deo mundus, &

eorum quæ simul, coæterna sunt: eorum verò quæ simul, vnum ab alio effici non potest: mundus igitur Deum habere non potest causam efficientem, nisi fortè id quod fit, vmbra quædam sit, nec ad rationem & conditionem existendi pertineat, & veluti quoddam substantiæ additamentum ac corollarium, id quod è causâ oritur, causæ accedat... Sed caussa sit effectrix, & prudens, & libera, & substantiæ mutatæ author. Vbi ergo locus erit, ô bone, Deum, mundi, qui vestrâ opinione ipsi est coæternus, effectricem causam & authorem affirmandi? Cùm mundi alia sit, et Dei substantia? Vel simul esse ab æterno Deum et mundum, siquidem coæterna rectè dicimus eorum esse quæ simul sunt: quæ verò simul sunt, à se inuicem effici non posse; duorum enim alterum necessarium est, vt communes sententiæ & dialectica negatio & affirmatio ostenderunt, vt vel substantiæ mundi effectorem Deum, Deo non esse coæternum dicamus: vel admissio, *esse coæternum*, causam vniuersi effectricem eum esse negemus. An non ita videtur?

[pp. 525-7]

CH. Hæ illorum sunt opinationes, imò verò furiosæ de vniuerso narrationes & insana commenta & mera erroris licentia: hæc verò nostra de rebus sententia, et sermo veritatis hic est; Deum solum increatum & naturâ immortalem sine principio fatemur: mundum verò hunc qui sentitur & videtur, post eorum quæ sunt effecttionem creatum; nam ordine & consecutione agit opifex: vt nihil in rebus inordinatum non Dei sed casûs est. Ita Deum ex se quidem esse opificem, non autem ex creatis, neque mansisse in otio ante mundi huiud, qui sensibus patet, creationem dicimus; vt qui ea faceret, quæ intellectu percipiuntur, neque necessitate ad rerum effecttionem venisse, sed neque mundum ab æterno eum affectatum esse, ne causam mundi inuoluntariam ipsum faciamus, mundum velut naturæ *ipsius* appendicem & quasi corollarium introducentes: sed exsuperanti bonitate & voluntate, rerum authorem esse profiteamur; mundum autem naturâ corruptibilem scimus factus est enim.

[p. 544]



NOTE · CRONACHE · RECENSIONI · SCHEDE · GIOSTRA

LUCIANO ALBANESE

BRUNO E GLI *ORACOLI DEI CALDEI*

Negli *Eroici furori* di Bruno sono presenti alcuni riferimenti agli *Oracoli dei Caldei* che non sembra siano stati rilevati finora dalla critica. Alcuni di questi sono generici (ad es. BOeuC VII 41), e si possono rinvenire anche in altre opere di Bruno, ma ve ne sono altri che hanno l'aspetto di riferimenti specifici e sostanziosi, al punto da apparire determinanti per l'interpretazione complessiva dei *Furori* stessi.

Quelli che possono essere considerati i riferimenti più interessanti si trovano in due passi dell'opera: nel Dialogo quarto della Parte prima e nel Dialogo secondo della Parte seconda. Iniziamo ad esaminare il primo passo.

Essendo l'intelletto divenuto all'apprension d'una certa e definita forma intelligibile, e la volontà all'affezione commensurata a tale apprensione, l'intelletto non si ferma là: perché dal proprio lume è promosso a pensare quello che contiene in sé ogni geno de intelligibile et appetibile, sin che vegna ad apprendere con l'intelletto l'eminenza del fonte de l'idee, oceano d'ogni verità e bontade. Indi avviene che qualumque specie gli vegna presentata e da lei vegna compresa: da questo che è presentata e compresa, giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore, con ciò sempre ritrovandosi in discorso e moto in certa maniera. Perché sempre vede che quel tutto che possiede è cosa misurata, e però non può essere bastante per sé, non buono da per sé, non bello da per sé; perché non è l'universo, non è l'ente assoluto: ma contratto ad esser questa natura, ad esser questa specie, questa forma rappresentata a l'intelletto e presente all'animo. Sempre dunque dal bello compreso, e per conseguenza misurato, e conseguentemente bello per partecipazione, fa progresso verso quello che è veramente bello, che non ha margine e circoscrizione alcuna (BOeuC VII 165-67).

Questo primo passo dei *Furori* riflette un motivo largamente presente in Plotino, quello della superiorità dell'Uno rispetto al *Nous* e ai gradi successivi dell'essere (e quindi la necessità, se si vuole attingere il sommo Bene, di risalire da questi a quello). Tuttavia qui si avvertono anche gli echi di una tradizione più antica di Plotino, che aveva già affrontato il tema dei rapporti tra un primo intelletto, puro e «ozioso», e un secondo intelletto, attivo e demiurgico. Presente in Numenio e nella gnosi, il motivo è sviluppato anche nella raccolta di esametri nota, grazie a Pletone, come *Oracoli*

di Zoroastro, vale a dire gli *Oracoli dei Caldei*. Il tema è presente, ad es., nel fr. 30 Pletone = fr. 7 des Places¹.

Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε
δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληῖται ἔθνεα ἀνδρῶν.

«Il Padre ha portato a compimento tutte le cose e le ha affidate al secondo intelletto, che la razza umana si ostina a chiamare primo». Ficino traduce parzialmente l'esametro («omnia perfecit pater & menti prae-buit secundae»; *Opera*, Basileae 1576, I 116), tralasciando il rimprovero famoso, che si ritrova anche in Numenio e nei testi gnostici², in due passi che possono essere considerati versioni più ampie del fr. 30. Anche in Bruno, come in Ficino, il rimprovero cade, ma resta l'esortazione a risalire, oltre l'intelletto, alla «fonte» da cui tutto promana. In questa esortazione si possono avvertire addirittura echi del fr. 30 nella versione di Ireneo: l'espressione «giudica che sopra essa è altra maggiore e maggiore», in particolare, non può non ricordare il passo che si legge in Ireneo: «est enim super te Pater omnium».

Ma la presenza degli *Oracoli* nei *Furori* appare confermata soprattutto dall'espressione «fonte delle idee», perché gli *Oracoli* definiscono esplicitamente il Padre «fonte delle fonti [πηγή τῶν πηγῶν]» o «fonte delle idee [πηγή τῶν ιδεῶν]» (nn. 30, 37, 49, 52 [= fr. 10 Pletone], 56 des Places). Espressioni del genere, veramente, sono presenti anche in Plotino³ (un autore la cui influenza si avverte, insieme a quella di Ficino e dei Caldei, nei passi citati), ma – prescindendo dal fatto che i rapporti fra Plotino e gli *Oracoli* non sono mai stati chiariti – la dipendenza dagli *Oracoli* appare qui sovrastante, dal momento che l'espressione «fonte delle idee» non si legge in Plotino, dove troviamo solo – in riferimento all'Uno – «fonte del *Nous*».

Tale espressione, propriamente parlando, non si legge neanche nel fr. 10 della raccolta di Pletone. Essa proviene invece dal *Commento al Parmenide* di Proclo, che cita un lungo frammento degli *Oracoli* (coll. 800 – 801 Cousin = fr. 37 des Places) nel quale essa compare più volte. Dal momento

1. La raccolta di Pletone è citata seguendo la numerazione dell'edizione critica: *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker, Athens, Paris, Bruxelles 1995.

2. Numenio, fr. 17 des Places (= 26 Leemans); Ireneo, *Adversus haereses*, I,30,6; p. 370 Rousseau - Doutreleau. Cfr. M. Tardieu, *La Gnose Valentinienne et les Oracles Chaldaïques*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, I: The School of Valentinus*, Leiden 1980, pp. 194-237.

3. J. H. Sleeman & G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven 1980, s.v. πηγή.

che un'espressione del genere non è rinvenibile nemmeno nel *Commento al Parmenide* di Ficino, che segue, per lo più, quello di Proclo, bisogna supporre che Bruno avesse una conoscenza di prima mano, quanto meno della traduzione latina del testo di Proclo fatta a suo tempo da Guglielmo di Moerbeke. A ben vedere i *Furori* – una delle opere più importanti del periodo inglese – denunciano, in effetti, un interesse per la teologia negativa o apofatica che può ben essere fatto risalire, oltre che a Cusano o Ficino, ad una lettura diretta del *Commento al Parmenide* di Proclo e degli *Oracoli*. Di fatto, gli *Oracoli* sono chiamati direttamente in causa da Bruno nel passo successivo, concettualmente legato al primo, che andiamo ora ad esaminare.

[La verità] gli Caldei la cercavano per via di sottrazione non sapendo che cosa di quella affermare: e procedevano senza cani de dimostrazioni e sillogismi; ma solamente si forzaro di approfondire rimuovendo, zappando, isboscando per forza di negazione de tutte specie e predicati comprensibili e secreti (BOeuC VII 389).

Leggendo questo passo è difficile non pensare a un famosissimo esametro della raccolta di Pletone (ma presente anche nel commento di Proclo), il n. 33.

Ἐαυτὸν ὁ πατὴρ ἥρπασεν,
οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ (fr. 33 Pletone = fr. 3 des Places)⁴.

«Il Padre si è sottratto alla sua stessa vista, senza rivelare neanche alla propria potenza intellettuale il proprio fuoco». Ficino traduce: «pater per seipsum rapuit, neque in mente quidem quae illum sequitur proprium inclusit ignem» (*Opera*, I 117). Anche stavolta Bruno non sembra riferirsi genericamente alla teologia apofatica o negativa dello Pseudo Dionigi o di Cusano (peraltro tenuti presenti, com'è ovvio) ma a dottrine specifiche degli *Oracoli*. Che Dio o l'Uno debbano essere cercati «per sottrazione» è dottrina tipica degli *Oracoli*, i quali insegnano che è l'Uno stesso che «si sottrae». E poiché l'Uno si sottrae, sprofondando nel suo «abisso» ipercosmico (ὑπέγκοσμος βυθός: fr. 18 des Places), non potrà essere attinto per via di ragionamenti sillogistici e addizione di attributi, ma attraverso una unione mistica ottenuta cercandolo *al di là* di qualsiasi attributo. A tale scopo anche l'a-

4. Una parafrasi esplicativa del fr. 30 può essere considerato il cap. II 202 di Marziano Capella: «[Philologia] tanti operis tantaeque rationis patrem deumque non nesciens ab ipsa etiam deorum notitia recessisse, quoniam extramundanas beatitudines eum transcendisse cognoverat, empyrio quodam intellectualique mundo gaudentem...» (Willis p. 55, Lenaz p. 164).

nima deve «cercare il suo fondo» (Ψυχῆς βάθος: fr. 21 Pletone = fr. 112 des Places), perché il fondo dell'anima coincide con quello dell'Uno.

Per quanto riguarda poi l'espressione bruniana «cani de dimostrazioni e sillogismi», essa allude, evidentemente, ai cani di Atteone (non si può cacciare la sapienza con *questi* cani, cioè coi sillogismi). E tuttavia anche gli *Oracoli* parlavano di «cani terrestri» (χθόνιοι κύνες), che distraggono l'uomo dal cammino verso la verità, indicandogli false piste (fr. 23 Psello = fr. 90 des Places)⁵. E secondo la testimonianza di Proclo, ripresa da Psello, particolarmente inadatti ad attingere il vero sono proprio i «fiumi di parole» (καταιγίδες λόγων) impiegati dal sillogismo (des Places, pp. 207, 224).

Tutto ciò trova conferma nel testo più significativo della teologia apofantica sviluppata dagli autori degli *Oracoli* (che possono essere considerati, insieme a Numenio e agli gnostici, la più importante manifestazione di una dottrina *henologica* prima di Plotino), riportato estensivamente da Damascio (= fr. 1 des Places).

Esiste un certo intellegibile [νοητόν], che devi concepire per mezzo del fiore dell'intelletto.

Infatti se tu inclini il tuo intelletto verso di lui e cerchi di concepirlo

come se fosse un oggetto determinato, non lo conoscerai mai. Esso è invero

la potenza di una forza che risplende da ogni parte, brillando come un fulmine che provochi scissure intellettive [νοεραῖς τομαῖσιν].

Non bisogna quindi concepire quell'intellegibile in maniera avventata,

ma adoperando la fiamma sottile di un sottile intelletto, che sa di poter misurare ogni cosa, salvo quell'intellegibile.

Bisogna conoscerlo non già con l'impazienza della ragione;

invece, dirigendo su di lui lo sguardo della tua anima, purificato e distratto dalla materia,

occorre tendere verso l'intellegibile un intelletto svuotato di ogni contenuto

se vuoi conoscerlo veramente, perché esso risiede oltre l'intelletto.

Un ultimo riferimento a dottrine degli *Oracoli* si trova nel Dialogo secondo della Parte seconda.

5. Cfr. G. Pico della Mirandola: «Per canem nichil aliud intelligit Zoroaster, quam partem irrationalem animae et proportionalia, quod ita esse videbit qui diligenter dicta omnia expositorum consideraverit, qui et ipsi sicut et Zoroaster aenigmatice loquuntur» (*Conclusiones numero XV secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldaeorum*, in *Conclusiones nongentae*, a c. di A. Biondi, Firenze 1995, p. 116 n. 10).

Alcuni teologi nodriti in alcune de le sette cercano la verità della natura in tutte le forme naturali specifiche, nelle quali considerano l'essenza eterna e specifico sustantifico perpetuator della sempiterna generazione e vicissitudine de le cose, che son chiamati dèi conditori e fabricatori, sopra gli quali soprasiede la forma de le forme, il fonte de la luce, verità de le veritadi, dio de gli dèi, per cui tutto è pieno de divinità, verità, entità, bontà. Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprensibile (BOeuC VII 389-91).

La citazione dagli *Oracoli* è questa volta indiretta. La fonte primaria è il *De venatione sapientiae* di Cusano (che, insieme al commento di Ficino *In Convivium Platonis de amore* rappresenta la principale Musa ispiratrice dei *Furorì*), dove possiamo leggere il seguente passo.

Affirmabat igitur [Plato] principium primum deum per se unum et bonum. Et principia aliorum, scilicet entis, vitae et intellectus et talium, nominabat 'per se existens', 'per se vita', 'per se intellectus' et principia causasque esse ipsius esse, vivere et intelligere. Et hos *conditorios deos* Proclus nominat, quorum participatione omnia quae sunt existunt, quae vivunt vivunt et quae intelligunt intelligunt. Et quoniam omnia quae vivunt et intelligunt, nisi essent, nec viverent nec intelligerent, ideo causam entium vocavit post primum deum deorum – quem unum bonum, ut dixit, affirmabat – secundum deum, scilicet conditorem intellectum. Hunc Proclus Iovem, omnium regem et principalem, credidit. Posuit sic caelestes et mundanos et alios varios et aeternos deos, prout haec extense Proclus in sex libris *De theologia Platonis* expressit. Omnibus tamen praeposuit deum deorum, causam universalem omnium (*De venatione sapientiae*, 8)⁶.

Il termine *conditores* non è di Cusano, ma di Pietro Balbi, che eseguì la prima traduzione latina della *Theologia platonica* di Proclo per incarico dello stesso Cusano. Balbi ultimò la traduzione nel marzo del 1462⁷, e Cusano poté utilizzarla nel *De venatione sapientiae*, che è del 1463. Nella traduzione di Balbi, l'espressione designa: a) Zeus in quanto identificato da Proclo col demiurgo del *Timeo*, e collocato al terzo posto, dopo Kronos e Rea/Ecate, nella prima triade degli dèi *voegot*⁸; b) gli dèi *ipercosmici*, o *dèi capi*, che sono espressione diretta del primo demiurgo, e in particolare la prima triade *paterna*, costituita nuovamente da Zeus (che svolge, per espli-

6. Ed. R. Klibansky, J. G. Senger, in *Opera omnia*, XII, Hamburg 1982, pp. 21 ss.

7. Cfr. H. D. Saffrey, *Pietro Balbi et la première traduction latine de la 'Théologie platonicienne' de Proclus*, in *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen âge et à la Renaissance*, Paris 1987, pp. 189 ss.

8. Cfr. Pico della Mirandola: «Iupiter..., universalis conditor tertius inter intellectuales» (*Conclusiones secundum Proclum*, numero LV, in *Conclusiones nongentae*, cit., p. 46, n. 23).

cita ammissione di Proclo⁹, una duplice funzione in due differenti triadi), da Nettuno e da Plutone. *Conditor*, quindi, è l'equivalente di *opifex*, il termine usato da Ficino¹⁰, o di *fabricator*, il termine usato da Porto nella sua traduzione del 1618¹¹.

Il riferimento diretto di Cusano, e indiretto di Bruno, è quindi, in prima istanza, un riferimento al sistema teologico esposto da Proclo nella *Theologia platonica*. Ma si dà il caso che tale sistema, particolarmente per quanto riguarda tutto ciò che partendo dagli dèi *voεgoί* arriva fino alle ultime propaggini degli dèi *encosmici*, sia frutto delle elucubrazioni degli autori degli *Oracoli*. Su questo punto Proclo è particolarmente esplicito:

Per quanto riguarda i nomi degli ordinamenti divini, chi lo desidera può usare altri nomi al posto di questi. Da parte nostra, avendo appreso le caratteristiche specifiche di tali ordinamenti dalle rivelazioni dei Teologi, intendiamo trasportare la loro tradizione mistica, quale essa sia, all'interno dell'insegnamento platonico. Solo in questo modo, infatti, sarà possibile trattare i successivi argomenti coerentemente con quanto è stato detto in precedenza, e produrre teorie in armonia coi fatti¹².

L'espressione «teologi» (θεολόγοι) designa quasi sempre, in Proclo, gli autori degli *Oracoli*¹³. In ogni caso, la certezza che siamo di fronte alle dottrine dei due Giuliani è data da Psello, che nelle *Esposizioni sommarie* dei dogmi dei Caldei ci sottopone un materiale identico a quello contenuto nella *Theologia platonica*¹⁴.

Anche stavolta il senso della citazione dagli *Oracoli* è in linea con le citazioni precedenti. L'invito di Bruno è sempre quello a scorgere la presenza dell'intelligibile nel sensibile, risalendo la catena degli ordinamenti divini dagli dèi «conditori e fabricatori» fino ai gradi superiori, per poi arrivare all'Uno.

La presenza degli *Oracoli* in Bruno non ha nulla di eccezionale, anzi in un certo senso era addirittura doverosa, dal momento che essi erano largamente noti e accessibili in varie forme. Ficino li cita e li traduce quasi tutti

9. *Theologia platonica*, VI 8 e 9; cfr. Pico: «Iupiter ..., summus et primus inter ducales» (*ibid.*).

10. Cfr. H. D. Saffrey, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus* (Cod. Riccardianus 70), in *Recherches*, cit., pp. 81-2.

11. *Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam Libri Sex, per Æmilium Portum*, Hamburgi, Et prostant Francofurti apud Rulandios, MDCXVIII (rist. anast. Frankfurt am Main 1960), p. 269.

12. *Theologia platonica*, VI 2.

13. Cfr. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris 1978, p. 444.

14. *Des Places*, pp. 187 ss.; O'Meara, pp. 146 ss.

(ventuno su trentaquattro) nella sua *Theologia platonica*¹⁵; Pico gli dedica varie sezioni delle *Conclusiones*; Agrippa li utilizza nel *De occulta philosophia*. Dal 1538, poi, diventa disponibile la prima edizione a stampa della raccolta di Pletone e del relativo commento¹⁶, di cui Steuco probabilmente si servi¹⁷. Quindi Bruno, all'epoca della stesura dei *Furori*, poteva disporre di numerose fonti indirette e – prescindendo dai codici – di una edizione a stampa del testo degli *Oracoli*, quella del 1538. A ciò si aggiunge la possibilità che Bruno avesse preso direttamente visione del *Commento al Parmenide* di Proclo e degli altri esametri che esso contiene.

La presenza degli *Oracoli* nei *Furori* solleva piuttosto un problema esegetico, quello del platonismo, o meglio del *neoplatonismo* di Bruno. Gli *Oracoli*, soprattutto nell'interpretazione di autori come Siriano, Proclo o Damascio, sono espressione di una teologia *henologica* e apofatica, vale a dire di una dottrina dell'assoluta trascendenza e inconoscibilità dell'Uno. Una dottrina del genere, evidentemente, mal si concilia con quello che, secondo una interpretazione tradizionale, ancora diffusa, viene definito il panteismo o l'immanentismo di Bruno (sul quale insiste molto anche la più recente edizione dei *Furori*, a cura di Miguel Angel Granada)¹⁸.

In realtà i *Furori* sono l'opera menò adatta a dimostrare questa tesi. A parte i passi che sono stati citati e molti altri che si potrebbero citare ancora, e anche volendo trascurare il parere di Spaventa, secondo il quale «in Bruno ci è ancora l'ente estramondano e soprannaturale del vecchio mondo»¹⁹, è sicuramente risolutivo quanto dice Bruno nel Dialogo secondo della Parte seconda:

[Platone] chiamò l'idea uno e molti, stabile e mobile: perché come specie incorruttibile è cosa intelligibile et una, e come si comunica alla materia et è sotto il moto e generazione, è cosa sensibile e molti. In questo secondo modo ha più de non ente che di ente: atteso che sempre è altro et altro, e corre eterno per la privazione; nel primo modo è ente e vero (BOeuC VII 385).

Il passo non ha bisogno di molti commenti: la concezione della materia

15. Cfr. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la Theologie Ancienne. Oracles Chaldaïques. Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze 1987, pp. 38-40.

16. Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων, Parisiis Apud Ioannem Lodoicum Tiletanum, Via ad D. Hilarium, sub D. V. Maria, MDXXXVIII (*editio princeps*).

17. A. Steuchi Eugubini *De perenni philosophia* libri x, Lugduni 1540 (rist. anast. New York-London 1972), pp. 117-19.

18. G. Bruno, *Furori*, BOeuC VII.

19. B. Spaventa, *La filosofia italiana dal sec. XVI al nostro tempo*, in *Opere*, a c. di G. Gentile, vol. II, Firenze 1972, p. 518.

come non essere è lo specifico tratto distintivo della tradizione platonica, tanto nella versione platonico-neoplatonica che in quella platonico-cristiana. È evidente che tutto ciò è difficilmente compatibile con qualsiasi forma di immanentismo che non sia l'unica forma sopportabile dal platonismo: quella per cui non già Dio o l'Uno sono nel mondo, ma *il mondo* è in Dio o nell'Uno, vale a dire trova in essi l'unico sostegno e una forma di essere, per così dire, provvisoria o «presa in prestito» (di qui la necessità di una creazione continua, cioè di una fornitura continua di essere, di cui l'Uno, come è noto, «sovraffonda»).

L'immanenza di Dio nel mondo, in altri termini, non comporta la 'materializzazione' di Dio, ma la 'spiritualizzazione' del finito, che non a caso viene concepito da Bruno come infinito, cioè come non-finito (l'infinito di Bruno non è l'infinito della matematica e della fisica dei nostri giorni). Questo significa che «l'entrata di Dio nel mondo», lungi dall'abolire la trascendenza, ne rappresenta l'affermazione più radicale. Infatti, posto che Dio o l'Uno non possono entrare nel mondo senza che il mondo entri in essi, ne consegue che tutta la natura acquista una dimensione trascendente, diventando altro da sé ovvero icona dell'Uno. Ciò sembra confermare, da un lato, la solidarietà tra Bruno e la tradizione platonica (la presenza degli *Oracoli* nei *Furori* è ulteriore testimonianza di ciò); dall'altro, la difficoltà di una lettura *integrale* di Bruno secondo i presupposti della scienza moderna.

LUIGI GUERRINI

NUOVI MANOSCRITTI DI SCRITTURE POLITICHE CAMPANELLIANE

Si illustrano di seguito le caratteristiche e i contenuti di quattro finora ignoti codici che accolgono al loro interno versioni manoscritte di talune opere politiche di Tommaso Campanella.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE FIRENZE, Nuove Accessioni 1017

Codice miscellaneo cartaceo in folio, ricoperto in pergamena, dei secc. XVI-XVII, di mm. 290x200 e di cc. III+146+I, con numerazione moderna a matita posta sul *recto* dell'angolo inferiore sinistro di ogni carta (nell'angolo superiore destro del *recto* di ogni carta si rintraccia anche un'antica numerazione araba che corre da 1 a 291). All'interno si distinguono due mani, la scrittura delle quali è sempre corsiva e il tratto, largo e ben ordinato, si dispone lungo un campo scrittorio che misura mm. 240x150. Il ms., con coperta e telaio recentemente restaurati, appare ben conservato e internamente privo di ogni tipo di macchie, erosioni e abrasioni. L'intero codice risulta epigrafato *Memorie del 1500. Discorso di F. Tommaso Campanella e de' Regi di Francia privati di vita, e della Corona*. Nella carta non numerata che precede l'inizio vero e proprio dei trattati si trova una *Tavola della presente opera*, al termine della quale è ben leggibile la scritta *Tomo XLVIII d'Ant[oni]o Oratio da Sangallo*. Sulla sezione interna della coperta è applicata parte dell'antica costola nella quale si rinviene la frase *Memorie del 1500* e il numero 73. La provenienza del codice, segnalata nell'inventario Nuove Accessioni della Biblioteca Nazionale Centrale, è Bargagli Petrucci. Sul ms. non sono reperibili indicazioni bibliografiche. La sezione campanelliana, interamente di unica mano, vergata con buona uniformità, senza ripensamenti grafici testimoniati da cassature e introduzioni interlineari o marginali, comprende:

cc. 49r-85v: *Città del O Sole di fra Thommaso Campanella*;

cc. 105r-128v: *A Venetia. Ragionamento in spirito della rovina sua propria, e d'Italia, e del Cristianesimo se Venetia persiste nella disubbidienza di Santa Chiesa cominciata nel primo anno del S.to P.re PP. Paulo Quinto. A cui va aggiunto un alto libro di Discorsi Politici della medesima materia dove si mostra la rovina di Venetia, e che se pure il Pontefice le concedesse quelle sue leggi impossibili, ella non guadagna come pensa, ma perde di forze e di utilità e dignità et molto più se pensa ottenerle per forza. Di più un libro di Discorsi d'Astrologia, che mostrano la rovina di Venetia, operante impresa contro la sua costellatione et un capo di sensi mistici della medesima materia contro a Venetia et una chiave scelta delle profetie della*

Sacra Scrittura sopra tutte le nationi, et in particolare della imminente rovina di Venetia;

cc. 133r-143r. *Discorso delle ragioni che ha il Re cattolico sopra il nuovo emisphero et altri Regni d'Infedeli secondo la Scrittura, contro li Teologi che di ciò hanno scritto.*

Ho integralmente collazionato queste versioni manoscritte dei testi campanelliani con le edizioni critiche oggi disponibili, utilizzando per la prima opera T. Campanella, *La città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova edizione a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Roma-Bari 1999²; per la seconda T. Campanella, *Antiveneti*, testo inedito a cura di L. Firpo, Firenze 1944; per la terza, infine, G. Ernst, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo. Il «Discorso delle ragioni che ha il Re cattolico sopra il nuovo emisphero» di Tommaso Campanella*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano 1990, II, pp. 11-36, in particolare pp. 22-31. Per quanto concerne gli *Antiveneti*, avverto che, nonostante la completezza del titolo, questa versione manoscritta comprende soltanto le lamentazioni I-VIII appartenenti al primo dei tre libri che compongono l'opera, l'ultima delle quali si interrompe bruscamente alla frase «... come Carlo Magno, e debellerai» (p. 45, r. 10, dell'edizione citata). Le varianti peculiari della versione manoscritta di quest'opera e di quella del *Discorso* risultano sostanzialmente di tipo grafico e redazionale, consistendo pressoché tutte in più o meno scoperte banalizzazioni.

La nuova versione de *La città del Sole* (che fa salire pertanto a 18 il numero dei testimoni finora conosciuti) contiene, invece, delle varianti non semplicemente grafiche. Studiandone le caratteristiche e distinguendo al loro interno quelle che risultano peculiari di questo codice da quelle che invece appaiono nelle versioni manoscritte che trasmettono l'opera secondo la lezione più antica e meno corrotta, ho tratto una serie di brevi conclusioni che mi pare utile riportare. Il codice fiorentino appare del tutto indipendente dal ms. 2618 della Biblioteca Statale di Lucca, non contenendo alcuna delle specialissime lezioni che esso conserva, e alquanto lontano, lungo la linea dello stemma messo a punto alla p. 88 della versione critica della citata opera campanelliana, dal ms. 1538 della Biblioteca Comunale di Trento, mantenendo con esso in comune soltanto poche lezioni esclusive. Il rapporto con il ms. 2505 della Biblioteca Riccardiana di Firenze appare abbastanza ambiguo, potendosi registrare nel nuovo ms. alcune varianti – sebbene non molte – che gli appartengono peculiarmente, ma non registrandosi in esso le lezioni più significative che collegano il ms. riccardiano alla famiglia dei codici più antichi. La grande maggioranza delle varianti della nuova versione manoscritta è invece concordante con i contenuti del cod. XIII. D. 81 della Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III» di Napoli e con quelli del cod. it. fol. 24 della Staatsbibliothek di Berlino. Alle volte tale concordanza di lezioni raggiunge una così esatta consistenza testuale da rendere plausibile, anzi legittima, l'ipotesi di aver rintracciato l'archetipo dal quale i manoscritti napoletano e berlinese sa-

rebbero derivati. Rimane tuttavia difficile sostenere convincentemente questa conclusione una volta che si sia rivolta l'attenzione alle lezioni e alle omissioni che si presentano come tipiche ed esclusive della versione che esso conserva, sulle quali, d'altra parte, mi pare indispensabile basare ogni giudizio conclusivo. Sebbene infatti la maggioranza di esse possa essere ragionevolmente considerata come prodotto di trasmissione, e quindi variante redazionale che a sua volta potrebbe non essere stata trasmessa alla tradizione successiva, vi si rinvengono alcune lezioni che avrebbero dovuto essere trasmesse quasi necessariamente alle versioni conseguenti. Sostenere dunque, allo stato attuale, che questa copia possa essere archetipa dei codici napoletani e berlinesi appena citati appare arduo e azzardato. Un controllo forse decisivo potrebbe essere compiuto verificando la vicinanza delle lezioni peculiari del nuovo codice con quelle conservate nei numerosi testimoni che nello stemma sottostanno al ms. berlinese, anche se non pare che il nuovo ms. accolga alcuna lezione collocabile successivamente all'opera di emendazione che tutti questi codici documentano. Concluderei pertanto, almeno ipoteticamente, che la nuova versione dell'opera campanelliana potrebbe essere collocata in uno dei rami più alti della famiglia di codici unificata sotto la sigla^β, ma certamente non essere considerata il capostipite dell'intero raggruppamento. Mi sembra anche imprudente accreditare la nuova versione come copia intermedia tra questo stesso smarrito archetipo e i due codici, il napoletano e il berlinese, che più da vicino ne trasmettono la lezione.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE FIRENZE, Magliabechiano XXXVII.82

Codice miscellaneo in folio, ricoperto in pergamena, dei secc. XVI-XVII, di mm. 270x190, di cc. II+390, con numerazione antica posta nell'angolo superiore destro del *recto* di ogni carta. Il codice porta ancora sul dorso l'antica collocazione relativa alla Collezione Marmiana della quale originariamente era parte (*Scritture diverse n° 178*), sopra la quale è stato apposto il cartoncino distintivo che riferisce l'attuale collocazione nella Biblioteca Magliabechiana e la nuova epigrafe *Scritti vari d'Istoria Ecclesiastica*. All'interno del manoscritto si riconoscono almeno due tratti scrittori corsivi, il primo dei quali ha vergato, alle cc. Ir-IIv, l'indice generale delle scritture contenute nel codice. I trattati che vi si conservano appaiono prevalentemente pertinenti agli affari ecclesiastici del pontificato di Paolo IV e alle vicende storiche della famiglia Carafa. Nondimeno, nella seconda parte, sono presenti alcune scritture attinenti agli avvenimenti bellici e politici dell'inizio del XVII secolo. Fra esse, alle cc. 234r-318v, si trova il bellissimo *Discorso in dialogo tra uno spagnolo, francese e venetiano circa li rumori delle guerre passate d'Italia, e revolutioni della Francia 1631, et 1632*, scritto da Campanella nel 1632 e pubblicato per la prima volta in forma solo parzialmente affidabile da Amabile (*Castelli*, II, pp. 185-214), e recentemente rie-

dito, con integrazioni ed emendazioni rese possibili da un confronto con il ms. della British Library, Royal 14 A XX, cc. 703-70, da G. Ernst (*Tommaso Campanella*, Roma 1999, pp. 952-993). Il nuovo testimone della vivace opera politica dello Stilese presenta una lezione assai prossima a quella utilizzata dalla curatrice della seconda edizione dell'operetta, e pressoché identica a quella contenuta nell'altro manoscritto della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze che conserva integralmente l'opera campanelliana, appartenente al Fondo Nazionale e collocato come II.V.43 (già segnalato da Firpo in *Bibliografia*, p. 150). Ricordo che la stessa Biblioteca conserva un ulteriore testimone, purtroppo mutilo, del *Discorso in dialogo* (la scrittura si interrompe alla p. 193 dell'edizione Amabile), collocato nel Fondo Panciatichiano con la segnatura 149.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE FIRENZE, Magliabechiano XXIV.127

Codice miscellaneo in folio del XVII sec., con coperta di cartone rosso e costola in pelle marrone, di mm. 270x200 e di cc. I+162+II (sono bianche le cc. 56, 57, 90, 91, 108-111, 116, 117, 121, 126, 127, 157 e ripetuti i nn. 31-33). Sul dorso del manoscritto sono applicate le seguenti annotazioni: «Scritture Politiche e Istoriche di Diversi» e «XXIV. VAR. Scritture diverse appartenenti all'Istoria di Francia». Come recita un cartoncino apposto sull'interno della coperta, il codice proviene alla Biblioteca Magliabechiana, grazie all'intervento granducale, direttamente dalla biblioteca personale di Anton Maria Biscioni: «Francisci Cesaris Augusti munificentia. Ex Bibliotheca Biscioniana». L'indice, vergato con scrittura antica sul verso della prima carta di guardia, segnala al primo posto della serie delle scritture un *Dialogo politico sopra i romori di Francia*, agilmente identificabile con l'opera campanelliana già citata nella precedente scheda, e, nella versione qui conservata, epigrafata come *Dialogo politico sopra i rumori di Francia tra il Re, la Madre, et il Fratello l'anno 1631 1632 1633*. L'opera campanelliana, trascritta da un'unica mano della prima metà del XVII secolo, si estende nel manoscritto dalla c. 1r alla c. 55v, in un andamento grafico perfettamente leggibile e in una forma corretta e fluida, apprezzabile su di un materiale cartaceo ben conservato. Anche la lezione di questo codice, come quella trädita dal precedente magliabechiano, segue nella sostanza il dettato riprodotto nella recente edizione citata del dialogo campanelliano. In questo nuovo testimone si nota, tuttavia, l'introduzione di talune peculiari incidentali che paiono avere lo scopo di conferire alla scena dell'opera e alla presenza dei suoi personaggi un maggiore spessore storico, stemperando in tal modo l'astrattezza e la lontananza della discettazione politica. Esse risultano, comunque, rare e prevalentemente concentrate nella sezione finale dell'opera, rendendo così piuttosto remota la probabilità della derivazione dell'intera versione da un antigrafo indipendente da quello da

cui ha origine la famiglia di codici che più affidabilmente conserva la scrittura campanelliana.

BIBLIOTECA COMUNALE DI SIENA, K.V.42

Codice cartaceo in quarto, legato in pergamena, della parte iniziale del sec. XVII, di mm. 202x145 e di cc. I+58, di cui bianche 1v, 29v, 37r-58v. La numerazione, a inchiostro rosso, è moderna ed è posta nell'angolo superiore destro del *recto* di ogni carta. All'interno del codice si distinguono abbastanza agevolmente due mani corsive, entrambe disposte entro un campo di scrittura sempre compreso in mm. 150x100. La prima di esse non presenta caratteristiche grafiche di particolare rilievo, mentre la seconda appare notevole in quanto assai inclinata e disinvolta, piuttosto elegante e ben distribuita sulla pagina. Il codice non presenta né una propria epigrafe né un'indice generale e nella costola riporta soltanto l'impressione a inchiostro della segnatura. La provenienza, indicata nell'inventario manoscritto della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena, è Chigi Zondadari. Sul manoscritto non sono reperibili segnalazioni o indicazioni bibliografiche. Esso contiene:

cc. 1r-29r *Discorsi a' Principi d'Italia, che per ben loro e del Christianesimo non debbono contradire alla Monarchia di Spagna, ma favorirla, e come dal sospetto di quella si ponno guardare nel Papato, e per quella contro Infedeli con modi veri e mirabili. Fatti per Fra Tommaso Campanella;*

cc. 30r-34v *Discorso sopra la fragilità di Venetia, e suo illegittimo dominio, con quello che ha di entrata et diminutione di soldati che può havere in tempo di guerra;*

cc. 35r-36v *Raguaglio delli Popoli Grigioni e dello stato del Forte dello Fuentes.*

La collazione della versione manoscritta dell'unica opera sicuramente campanelliana di questo codice con l'edizione curata da Firpo in versione non propriamente critica (ricavata dal codice Urbinate 861 della Biblioteca Apostolica Vaticana), ma messa a punto avendo presente il quadro complessivo delle diverse famiglie che compongono la tradizione testuale (T. Campanella, *Discorsi ai Principi d'Italia ed altri scritti filo-ispatici*, a cura di L. Firpo, Torino 1945, pp. 91-164), convince della necessità di collocare la nuova versione all'interno del gruppo di testimoni che fa capo, o comunque è associabile, all'esemplare della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Magliabechiano VIII.6, che A. D'Ancona editò intorno alla metà del XIX sec. (*Opere di Tommaso Campanella [...]*, Torino 1854, II, pp. 40-75). Per quanto riguarda le due operette pseudo-campanelliane che seguono i *Discorsi ai Principi*, si può dire che la versione manoscritta del *Discorso sulla fragilità di Venetia* non si allontana significativamente dall'edizione Amabile, *Castelli*, II, pp. 98-101, mentre il *Raguaglio* non ha termini di paragone con nessuna altra versione, risultando del tutto assente dal corpo della bi-

bliografia campanelliana e apparendo soltanto in coda ad alcuni già noti codici che tramandano altre opere dello Stilese. Sulla base di pochi elementi interni si può dire che questa breve relazione a carattere storico-geografico e politico-militare, ricca anche di annotazioni relative alle diverse confessioni religiose delle popolazioni subalpine, venne composta da una penna filo-ispanica poco tempo dopo la costruzione, tra il 1604 e il 1606, della roccaforte militare spagnola di Fuentes, voluta dal Governatore di Milano don Pedro Enríquez de Acevedo, conte di Fuentes, a difesa dello sbocco meridionale della Valtellina posto verso il territorio comasco, in conseguenza degli accordi stipulati fra i Grigioni e la Repubblica di Venezia nel corso del 1603.

ROBERTO MARCHI

OVIDIO MONTALBANI E GIORDANO BRUNO.
TEORIA DEL MINIMO E ASPETTI DELLA CULTURA
MATEMATICA, MEDICA E ASTROLOGICA
NELLA BOLOGNA DEL '600

Nella prima metà del '600 Bologna appare, dal punto di vista economico e politico, una città in profondo declino. Legata ancora idealmente ad un passato di gloriosa autonomia municipale, il presente è segnato, in realtà, dal predominio della Chiesa controriformista il cui potere, simboleggiato dalla figura del Legato papale, relega il Senato cittadino ad un ruolo politico di secondaria importanza, mentre sulla attività intellettuale aleggia silenziosa e imponente l'ombra del controllo della Santa Inquisizione.

Anche dal punto di vista culturale la realtà bolognese si presenta complessa ed ambigua. Essa è sede di un famoso ed antichissimo Studio che accoglie studenti provenienti da tutte le parti d'Europa e professori di chiarissima fama. Ma il XVII secolo porta con sé i sintomi di una decadenza già in atto. La tendenza, da parte del Senato, di riservare a professori cittadini tutte le cariche più importanti, la concorrenza di altre università e la crisi economica e politica dell'Italia sono altrettanti elementi negativi per il prestigio dello Studio che vede il numero di studenti ridursi drasticamente. L'insegnamento è ancora saldamente ancorato alle tradizionali dottrine aristoteliche nell'indagine scientifica e naturalistica, ed alla scienza galenica e ippocratica nelle discipline mediche. Di tali dottrine Bologna appare una roccaforte, ostacolando qualunque elemento di novità. Ma la decadenza culturale è un fenomeno più generale che non investe esclusivamente lo Studio bolognese. Il pesante clima di controllo sulla libera cultura cittadina esercitato dalla Chiesa post-tridentina determina una tendenza, da parte degli intellettuali più attenti e vivaci, al «ripiegamento in un ambito privato», nella impossibilità di conciliare impegno civile ed azione pubblica, che si concretizza in una attività intellettuale caratterizzata da atteggiamenti di autocensura e di simulazione¹.

La vicenda di Galileo ed i suoi rapporti con la città rappresentano un esempio esauriente del clima culturale bolognese. Già nel 1588, Galileo concorre all'assegnazione della cattedra vacante di matematica ed astronomia, che viene invece assegnata al padovano Giovanni Antonio Magini, matematico e astronomo di impronta aristotelica, più qualificato e conosciuto del giovane matematico pisano e più in vista a Bologna per i suoi in-

1. Cfr. G. Olmi, *L'inventario del mondo*, Bologna 1992, soprattutto pp. 326 e ss.

teressi in campo astrologico che, come sappiamo, era considerato particolarmente importante a Bologna. Ma soprattutto dopo il 1610, ossia dopo la pubblicazione del *Sidereus Nuncius*, si realizza e si mobilita una sorta di moto d'opposizione all'attività di Galileo, una posizione negativa nei confronti dell'attività dello scienziato pisano. Un ulteriore tassello di questo complesso mosaico che rappresenta la vita scientifica e culturale bolognese nei primi decenni del '600 è costituito da un episodio relativo al processo di Galileo. La condanna di Galileo, avvenuta nel 1633, fu comunicata all'Inquisizione bolognese che ebbe il compito di farne partecipi tutti coloro che in qualche modo erano vicini allo scienziato pisano: fra questi, oltre a Bonaventura Cavalieri, anche Giovanni Antonio Roffeni, allievo del Magini e famoso a Bologna soprattutto per la decennale attività di pubblicazione di annuali discorsi astrologici.

È in questo clima di declino economico e culturale, ma anche di vivacità e di curiosità (seppur spesso sotterranea), che occorre inquadrare l'opera di Ovidio Montalbani, lettore nello Studio dal 1625 al 1665. L'insegnamento universitario, la più che trentennale pubblicazione dei taccuini astrologici, l'attiva partecipazione nelle Magistrature cittadine, in veste di tribuno della Plebe, di protomedico, nelle istituzioni assistenziali come confortatore, la presenza all'interno di importanti accademie scientifiche e letterarie, il ruolo di censore per conto dell'Inquisizione delle opere di natura scientifica e astronomica, se da un lato mettono in luce la vastità dell'impegno e la notevole influenza in ambito universitario dell'erudito bolognese, dall'altro ci permettono di esplorare una realtà cittadina alle soglie dell'età moderna.

Ma l'elemento che contraddistingue maggiormente l'attività di Montalbani è la pubblicazione annuale del *tacuinus* astrologico-medico, la cui istituzione vede la sua nascita in ambito universitario a partire dal XIV secolo, che costituisce lo specchio di una concezione medica che trae la propria autorità anche dalla scienza uranica. Il *tacuinus* veniva affisso ogni anno nella stanza dei bidelli dello Studio, per poter essere consultato o copiato. Attraverso questa pubblicazione annuale, il matematico o il medico oppure il filosofo incaricato della sua compilazione, segnalando la situazione astrale mese per mese, informava i medici dello Studio sui giorni propizi per effettuare le terapie e i salassi, indicando anche l'effetto degli 'aspetti' astrali più importanti, su clima, agricoltura e navigazione. Si tratta di una pubblicazione di natura colta che si sviluppa in ambito accademico ed è riservata ad un pubblico d'élite anche se col tempo essa viene ad aver una sorta di duplicazione in ambito popolare. Di natura 'alta' appare anche la lingua: scritti in latino «erano una compilazione erudita di guida e strumento per i medici e gente colta; provenivano dall'Università e in gran

parte vi restavano»². Nel clima controriformistico, nel quale ogni produzione culturale e scientifica viene sottoposta ad un rigido controllo, la produzione astrologica subisce un analogo destino. Le due bolle papali, la *Coeli et terrae* (1586) e la *Inscrutabilis* (1631), segnano «il divorzio tra teologia e astrologia»³ e la nascita, nel XVII secolo, di una astrologia «cristianizzata»⁴.

I taccuini di Ovidio Montalbani sono infatti totalmente privi della sezione di astrologia giudiziaria o di notizie di carattere politico, mentre l'elemento caratteristico della produzione del bolognese sono la sezioni introduttive al *tacuinus* vero e proprio, quelle «dissertazioni sopra varie materie del gusto di quel secolo»⁵, in cui l'autore si impegna in una sistematica e programmata trattazione di varie tematiche (agraria, naturalistica, astronomica, storica, morale), scritte per soddisfare non solo il 'gusto' dei lettori, ma anche per andare incontro a «l'utilità di molti»⁶. Queste introduzioni (che hanno come modello, non dichiarato, i *Discorsi astrologici* di G. A. Roffeni) sono la caratteristica principale dell'opera di Montalbani. In quasi quarant'anni di produzione di una trattatistica, non solo astrologica, che ha avuto un largo seguito e diffusione in ambito accademico e cittadino, egli sviluppò un progetto di divulgazione scientifica che, naturalmente, deve essere affrontato tenendo presenti i limiti e le specificità dell'ambiente bolognese nel quale operò. Se in certi casi, nella sfera medica come in quella astronomica, vediamo un accademico attestato su posizioni conservatrici e di opposizione alle innovazioni, non sempre Montalbani sembra giocare un ruolo conservatore. Dalla lettura appare un intellettuale curioso di fronte alle scienze naturali, attento nel registrare e difendere le forme linguistiche e letterarie del passato, impegnato nella politica delle acque cittadine come nella difesa delle tradizioni e delle Arti soprattutto. Argomentare sul tema rurale e agricolo, sull'idrologia, sulla botanica e la fitognomonia, sulla meteorologia, l'astronomia e l'astrologia, la storia cittadina e l'etica, rivestendo l'oggetto esaminato del cumulo di una erudizione storica, filosofica, mitografica, naturalistica, corrisponde al gusto enciclopedico del tempo, a quell'illusione di poter racchiudere in uno stesso 'teatro della memoria', in quella 'miniera del mondo' oppure nella 'piazza universale' della stessa opera l'intero scibile. Il tentativo enciclopedico si concretizza nella citazione inesausta di autori antichi e moderni e ha come effetto

2. E. Casali, *Cultura e superstizione religiosa*, in *Storia dell'Emilia-Romagna*, a cura di A. Berselli, vol. II, Imola 1977, p. 519.

3. G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991, p. 261.

4. E. Casali, *Dall'«iudicio astrologico» al «Libro universale». La letteratura astrologica nell'età moderna*, «Intersezioni», V (1985), pp. 21-48.

5. G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, vol. V, Bologna 1788, p. 53.

6. O. Montalbani, *Pneumascopia*, Bologna 1633, p. 6.

quello di riassumere aspetti anche contraddittori e contrapposti della cultura del tempo.

Sorprendenti sono in questo senso alcune 'presenze' eccezionali nell'apparato di citazioni. È il caso, ad esempio, di alcune brevi citazioni di Giordano Bruno tratte dal *De minimo* che appaiono in due trattati di Montalbani pubblicati negli anni '40. Con Aristotele, Galeno, Ippocrate le varie materie sono analizzate traendo spunti da autori in qualche modo lontani dall'ortodossia quali Nicolò Cusano, Copernico, Giovanbattista Della Porta, Oswald Croll, Galilei e lo stesso Bruno. Sembra quasi che, dietro il tentativo enciclopedico del dotto bolognese, a volte si celi un progetto di sintesi e di incontro tra universi intellettuali e sistemi di pensiero affatto differenti.

Nel 1640 Montalbani pubblica come introduzione all'annuale taccuino astrologico, un trattato di argomento botanico, con il titolo di *Charagma-poscopia*, il cui compito è quello di indagare l'«interna proprietà dell'erbe mediante gl'oggetti dei sensi». Il trattato, dedicato al cardinale Sacchetti, legato pontificio, trova le sue radici nella visione cristiana del creato, nel concetto aristotelico di sostanza, negli studi botanici di Teofrasto, ma anche in alcuni elementi tratti dal *De minimo* di Giordano Bruno, dalla *Phytognomonica* (1591) di Giovan Battista Della Porta, dalle teorie del chimico-medico boemo Oswald Croll, autore del *De signatura internis rerum* (1609), testo intriso di cultura magico-alchemica e paracelsiana. Compito dell'indagine 'charagma-poscopia' è, secondo Montalbani, quello di fornire una chiave di lettura dei fenomeni naturali, partendo induttivamente dalla conoscenza sensibile, o meglio dalle qualità sensibili delle cose (gli odori, i sapori e così via), per arrivare alle leggi costitutive delle stesse. L'attenzione è rivolta in particolare allo studio delle proprietà interne delle piante, il potere terapeutico o venefico che dipende dalla loro costituzione interna. La struttura di ciascuna cosa è, secondo la scienza classica, determinata dalla differente agglomerazione di differenti qualità (caldo, freddo, secco ed umido), ma essa è in sostanza riconducibile o rappresentabile attraverso 'numero, peso e misura'. È qui che interviene il passo tratto da Bruno che viene riportato insieme all'analisi del dotto bolognese:

Ut mens naturae subiectis insita rebus momentis graduanda suis depromit et aptis ordinibus constans, numeris discriminat alte: sic rationi opus, sic vivida vis aciei humani sensus, partes, quibus applicet illis, mensuras, quibus expendat praeconcepit ipsis in foribus. (Iord. Br. n. de minim. existit. [l. I], c. I [vv. 1-7]).

La chiave più sicura – afferma Montalbani – da cominciar a sciorre gl'invogli moltiplicati di tante cifre è il progresso intellettuale dal picciolo al grande, dall'esterno visibile all'interno nascosto, argomentando quando assoluta e quando rispettivamente.

Sed minimum ulterius speculando, [suppeditemus] materiam menti qua sese ad maxima tollat. (Brun. ante min. [l. II], c. 6 [v.23-4]).

Se la ragione umana è in grado di cogliere la natura delle cose attraverso la

progressione «dal picciolo al grande», questa stessa natura è a sua volta segnalata da Dio all'uomo attraverso il suo aspetto esteriore, vero segnale (*charagma* in greco significa anche 'impronta') delle caratteristiche primarie. Siamo cioè nel campo di quella *signatura rerum*, la cui esatta lettura rende possibile la conoscenza delle cose. L'aspetto esterno delle piante, infatti, costituisce «l'indice più sicuro della loro natura interna lo specchio in cui sono fedelmente riflesse le loro proprietà e destinazioni terapeutiche»⁷, concezione presente in pensatori quali Della Porta, Paracelso e Croll. Dunque all'interno dell'analisi botanica di Montalbani, si attua una fusione di elementi biblici, dell'autorevole scienza antica (Aristotele e Teofrasto) con la concezione bruniana del minimo e gli elementi filosofici appartenenti anche alla cultura magico-alchemica e della *signatura rerum* paracelsiana.

Le *Preminenze del punto*, discorso tenuto pubblicamente da Montalbani a Bologna presso l'Accademia degli Indomiti il 17 aprile del 1643, viene pubblicato in quello stesso anno⁸. Il discorso del medico astrologo bolognese parte dal concetto di punto nel suo significato geometrico e matematico. Compito dell'opera è in primo luogo quello di dare dignità al punto e mostrare come sia «grande sopra ogni grande» ciò che da molti viene «stimato per la più infima cosa». Il punto di riferimento iniziale è la geometria euclidea, ma le implicazioni del discorso sono più ampie:

È proposizione verissima se bene non così decantata da tutti, che l'indivisibile, il Punto per lo genere de numeri col nome di Monade, fra i moti di Momento e nelle quantità di Stimma o Segno terminativamente stringe entro le sue interminate potenze li tesori tutti della gran madre natura⁹.

Oltre che per la comune radice euclidea¹⁰ e la stessa tensione al «riscatto delle cose minime»¹¹, Montalbani appare conoscere bene la filosofia del Nolano e guardare con interesse ad alcuni suoi aspetti, in particolare all'idea che esista un minimo per ciascun genere:

Il punto con altrettanto nuova, quanto indubitabile filosofia ci scuopre che

7. M. L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma 1987, p. 13.

8. O. Montalbani, *Le preminenze del punto. Discorso ...havuto pubblicamente nell'Accademia ... de gl'Indomiti di Bologna, li 17 Aprile 1643*, Bologna, presso Gio. Battista Ferroni, 1643.

9. Ivi, p. 2.

10. V. De minimo I, 14, in G. Bruno, *Poemi filosofici latini*, rist. anast. a cura di E. Canone, Agorà ed., La Spezia 1999, pp. 57 ss.

11. M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Bari 1990, p. 70.

il genere, la specie, l'individuo, con ordine, la figura, ed il luogo fansi in lui medesimo convertibilmente tutt'uno¹².

Nella relazione tra minimo e cosmologia il discorso diviene ricco di implicazioni e, pur senza citare il filosofo nolano, si affronta il tema della pluralità dei mondi:

... e perché la moltiplicazione dei punti, come tanti piccioli mondi virtualmente più grandi dell'unico grande per tutte le terminate sostanze più che aperta risplende, non è così lontana dal vero la pluralità dei mondi di Democrito, né meno la moltiplicata generazione di un mondo solo di Empedocle¹³.

Sempre in campo astronomico risaltano affermazioni degne di interesse, ma anche cariche di ambiguità. Affrontando il tema del sole e della sua natura, vengono citati gli studi sulle macchie solari di Galileo, sulle dimensioni del sole di Copernico e sullo specchio ustorio di Bonaventura Cavalieri, ma il tema, appena accennato, pare essere quello di una ipotetica centralità del sole:

Il sole con i punti arricchisce anch'egli l'errario della propria teoria ed in aumento dell'attività sua maschile non solo moltiplica più di cento sessanta volte il globo terreno per entro il suo visibile giro, ma fra gli orbi portatori del suo corpo e dell'eclittica arriva a segno d'appetire più l'esser centro che cerchio...¹⁴.

Avvicinando, nelle note a margine, le figure di Euclide e Giordano Bruno, Montalbani compie una sorta di ricapitolazione dei concetti finora esposti:

Il punto è il principio numerico d'ogni individuo, il primo elemento degli elementi e l'ultimo esito delle miste sostanze, è impartibile e da niuna entità integrato, egli è origine non quanta delle grandezze, primità non temporanea delle durazioni¹⁵.

L'analogia tra punto matematico e anima («anzi l'anima stessa intelligente, semplicissimo spirito, indivisibile, fermissimamente flussile in guisa di punto se vuole infinitarsi maggiormente nella sua impartibile unità e nell'essere immortale bisogna che della considerazione del punto si cibi an-

12. Montalbani, *Le preminenze...*, cit., pp. 4-5.

13. Ivi, p. 7.

14. *Ibid.*

15. Ivi, p. 12.

ch'ella»¹⁶ e del punto inteso come 'immagine di Dio'¹⁷, testimoniano, infine, l'interesse verso la teologia matematica e la vicinanza di Montalbani con quegli ambienti matematici bolognesi che si rifanno al pensiero pitagorico e platonico e alla lezione di Proclo¹⁸. Montalbani dimostra questo suo interesse con la fondazione, nel 1624, dell'Accademia dei Vespertini, la cui attività si concretizza in studi, ricerche e dimostrazioni «con telescopi ed altro». Secondo alcuni studi¹⁹, l'azione dei Vespertini viene a porsi in una linea di continuità con l'opera di Pietro Antonio Cataldi, matematico bolognese, lettore allo Studio dal 1583 al 1626, che si distinse per un'intensa attività volta alla diffusione della cultura matematica a Bologna²⁰. Inoltre l'opera svolta dal Cataldi in quegli anni a Bologna, improntata anche ad una visione 'religiosa' dell'attività scientifica, lo porta a stringere rapporti con ambienti ecclesiastici vicini idealmente alle idee galileiane²¹. Questa vicinanza pare essere stata alla base della decisione del Senato di far chiudere un'accademia fondata proprio dal Cataldi. Anche se i motivi di questa chiusura non sono del tutto chiari, ma viene ipotizzato che siano «i termini di quella sorta di simbiosi tra scienza e religione propria dell'accademia ... a rendere inquieto il Senato, inducendolo ad intervenire per farne cessare la vita»²².

Questi due lavori di Montalbani – che, non dimentichiamolo, è censore provinciale dell'Inquisizione bolognese e membro di spicco della cultura accademica ufficiale – evidenziano una realtà culturale più dinamica di quello che si è portati a pensare e, in particolare, illuminano un'opera degna di essere tenuta in maggiore considerazione. In particolare le citazioni di Bruno non paiono essere una eccezionale uscita dall'ortodossia da parte del bolognese, ma costituiscono forse un'ulteriore testimonianza di quel clima culturale che guarda con interesse a un atteggiamento innovativo rispetto alla tradizione scientifica di stampo aristotelico. A questo ambiente, che annovera, fra gli altri, personaggi quali Giovanni Antonio Roffeni, Pier Antonio Cataldi, Bonaventura Cavalieri, il nobile bolognese Cesare Marsili, Carlo Antonio Manzini e Giovan Battista Montalbani, fratello maggiore di Ovidio²³, tutti in qualche modo vicini a Galileo, Ovidio Montalbani non appare del tutto estraneo. Lo stesso Cavalieri, scrivendo a Gali-

16. Ivi, p. 9.

17. Ivi, p. 12.

18. D. Aricò, *Scienza, teatro e spiritualità barocca. Il gesuita Mario Bettini*, Bologna 1996, pp. 40-41.

19. G. L. Betti, *Tra Università e accademie. Note sulla cultura bolognese del primo Seicento*, «Strenna storica bolognese», XXXVII (1987), pp. 81-98.

20. A. De Ferrari, *Cataldi P. A.*, DBI, vol XXII, pp. 288-289.

21. G. L. Betti, *Tra Università e accademie*, cit., p. 94.

22. Ivi, p. 88.

23. Su questo ambiente cfr. G. L. Betti, *Nel mondo di Galileo. Le carte Marsili della*

leo, non manca di inserire Montalbani fra gli «*excellentissimi viri*» che in qualche modo ne sostenevano l'azione²⁴. Se per altri versi, invece, Montalbani compare fra coloro che, forse più di tutti, s'impegna nel difendere ortodossia e tradizione, occorrerà ipotizzare un territorio intermedio ove collocare la sua figura: non totalmente conservatore né fra i *novatores*. Osservare dalla giusta prospettiva l'opera di Ovidio Montalbani, significa cercare di illuminare ulteriormente la complessità culturale della Bologna secentesca e del suo mondo accademico. In tale contesto, ad esempio, era d'obbligo considerare la malattia come una disfunzione dell'equilibrio umorale, determinato a sua volta dalla posizione degli astri nel cosmo. Nel caso della discussione astronomica, invece, significava trovare prudentemente una soluzione intermedia tra nuove acquisizioni scientifiche che poggiavano sull'osservazione diretta dei fenomeni e una tradizione, quella tolemaica e aristotelica, basata su testi la cui autorità era incondizionata²⁵, cercando una difficile coesistenza tra motivazioni della scienza e quelle del potere culturale accademico, religioso e politico della Chiesa.

Biblioteca Comunale di Bologna e altri documenti inediti, «L'Archiginnasio», LXXXI (1986), pp. 324-344.

24. G. Baffetti, *Cesare Marsili: un cauto galileiano nell'aristotelismo barocco bolognese*, «Carrobbio», XVIII (1992), p. 11.

25. Basti leggere i due taccuini 'astronomici' di Montalbani, *Cometoscopia* (1646) e *Selenoscopia* (1647). Se nel primo le comete vengono riconosciute come fenomeno astronomico, ma anche meteorologico, nel secondo taccuino le macchie lunari sono riconosciute come «fisici segni dell'efficacia generativa e corruttiva» della Luna e dovute alla presenza di «siti altissimi», in accordo con le osservazioni galileiane, ma, al tempo stesso, viene negata che la composizione materiale della Luna sia uguale a quella della Terra, in quanto «fatta di pasta eterea inegualmente densa e non di terra».

MICHAELA VALENTE

PRIME TESTIMONIANZE DELLA CIRCOLAZIONE
DEL *DE PRAESTIGIIS DAEMONUM*
DI JOHANN WIER IN ITALIA

Una testimonianza poco conosciuta della fortuna del pensiero dell'allievo di Cornelio Agrippa di Nettesheim, Johann Wier (1515-1588), autore del *De praestigiis*, che Sigmund Freud includeva tra i dieci libri che bisognava assolutamente leggere¹, è la deposizione di Felice Gagliardo del luglio 1606. Con Cristoforo Pflug e Tommaso Campanella, Gagliardo divideva la prigione napoletana dal febbraio all'aprile 1603, e nella ricerca di un espediente per riuscire a fuggire, prestarono una certa attenzione alle opere di Johann Wier.

....et con questa occasione, detti Christoforo, e Geronimo, me dissero che si potessimo havere un libro chiamato Giovanni Bierio che trattava de *Menomachia demonum, et prestigijs, et lamiis*², che haveriamo trovato per mezzo di quel libro modo de uscire liberi dal Castello. Et così per havere tal libro, commesimo ad uno che andava vestito da prete con veste lunga, che si faceva chiamare se mal non ricordo se faceva chiamare (sic) Don Vito ... il quale serveva detti todeschi in portare lettere, et fare negotij, et questo hebbe pensiero, et li fu commesso da detti todeschi, che cercasse di trovare ad ogni modo detto libro per le librerie de Napoli, Et dopo otto giorni portò tal libro alli todeschi predetti, ... ne copiammo la Menomachia tantum, et tenemmo in nostro potere quello libro da quindici giorni, e fu poi restituito al detto don Vito, et detti todeschi per uscire dal detto castello cercorno un secreto che dicevano essere in detto libro, di trasformare li visi, et non ritrovando tal secreto, un giorno lo detto Christoforo dentro la nostra camera tenendo in mano detto libro fece un circolo con un carbone d'ilegno ordinario che era in camera, et vi pose dentro del circolo in genochioni esorzizando, et invocando il demonio conforme stava scritto nel libro che teneva in mano...³.

Il tentativo di avvalersi del testo di Wier «per sperimentare il secreto di potere uscire dal castello mediante l'aiuto del demonio» fallì creando ten-

1. E. Jones, *Vita ed opere di S. Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 494.

2. Il testo consultato da Gagliardo, da Pflug e dallo stesso Campanella è certamente o la quinta o la sesta edizione, quella del 1577 o del 1583, solo queste raccolgono infatti anche il *De lamiis* e la *Pseudomonarchia daemonum*: cfr. J. Wier, *De praestigiis daemonum & incantationibus ac veneficiis. libri sex... Accessit Liber apologeticus et pseudomonarchia daemonum*, Basileae, ex officina Oporiniana, 1583.

3. Amabile, *Congiura*, III, p. 585.

sione tra i prigionieri anche perché Pflug si sbarazzò del libro. E poco oltre:

Vero è che dette cose di magarie, et necromantie, et operationi del demonio, mai le credei, né tenni per vere, ma desiderai saperle, et monstrai di saperle per essere tenuto in reputatione dalla gente, atteso come dissi hieri nell'altro mio esame, mentre steva nel castello novo, non credeva che si trovasse il demonio, si bene quando habbemo il libro di Giovan Bierio de *Manomachia demonum* [sic], per uscir dal castello, che io ci diedi qualche poco di fede, et di credenza, fu per lo desiderio di uscire, et anco per vederne l'esperienze si riusciva tal secreto⁴.

Nonostante lo scetticismo di Gagliardo, il desiderio di trovare una via d'uscita dalla prigionia e la curiosità di verificare la realtà di certe credenze spinsero i carcerati a procurarsi e ad interrogare l'opera di Johann Wier⁵. Lo stesso Campanella avrebbe ricordato l'episodio rammaricandosi per non essersi avvicinato prima alla questione demonologica e per averla invece sottovalutata⁶.

Scrivendo nell'inverno del 1562-63 la sua opera principale, il *De praestigiis daemonum*, Johann Wier non avrebbe certo potuto immaginare che la sua opera potesse 'offrire' addirittura strumenti per evadere da una prigione; era invece animato dal proposito di far cessare la insensata persecuzione di quelle che tutti chiamavano streghe, che, a suo giudizio, erano solo donne melanconiche, per le quali auspicava una cura e una rieducazione, ammettendo anche che, in casi estremi, fosse loro inflitta una pena pecuniaria o l'esilio. Appare dunque evidente l'originalità della proposta di Wier che arrivava a mettere in discussione la prassi consolidata della caccia alle streghe. Sembra interessante analizzare quale recezione ebbe nell'Italia della controriforma, attraverso un documento rinvenuto nell'Archivio del Sant'Uffizio, concernente la proposta di espurgazione del *De praestigiis daemonum*. Si può così comprendere non solo la sensibilità culturale del censore, ma anche il quadro delle opinioni che circolavano tra gli

4. Ivi, p. 586. Cfr. L. Firpo, *Processi*.

5. Sulla figura di Johann Wier e la sua opera, oltre a *On Witchcraft. An Abridged translation of Johann Weyer's De praestigiis daemonum*, ed. by B. H. Kohl and H. C. E. Midelfort, Pegasus Press, Asheville 1998, rimando alla mia tesi di dottorato, *Incantamentorum labyrinthus. Un crocevia delle discussioni sulla tolleranza nell'Europa del Cinquecento: Johann Wier e il De praestigiis daemonum...*, in 'Storia della formazione dell'Europa moderna. Culture nazionali e idea d'Europa' (Università «La Sapienza», Roma, relatore Paolo Simoncelli).

6. In una lettera del luglio 1607, Campanella scrive a Pflug ammettendo di aver a torto sottovalutato la questione. «Io pur in quello libro di spiriti che mi facesti vedere, errai, burlandomi». *Lettere*, p. 120. Ancora sulla questione, si veda Amabile, *Castelli*, I, p. 36. Ringrazio Germana Ernst per i suggerimenti e le indicazioni.

ecclesiastici in merito alla caccia alle streghe. L'angolo di visuale che si apre davanti ai nostri occhi è particolarmente importante perché rivela indirettamente molto più di quello che il nostro censore avrebbe spontaneamente affermato in un dialogo diretto. Nei confronti delle streghe, i processi dell'Inquisizione romana si caratterizzarono per un atteggiamento moderato anche perché l'esistenza di un'unica procedura inquisitoriale ebbe certamente l'effetto di 'mitigare' le cacce, senza considerare che un certo scetticismo permeava la curia romana. Per delineare la storia della recezione del pensiero di Wier, un primo elemento è ravvisabile nel rapporto tra *Indice dei libri proibiti* e *De praestigiis*; per la prima volta l'opera fu inclusa nell'Indice di Anversa e Liegi del 1569⁷. Si deve aspettare il 1574 per trovare il *De praestigiis* condannato in un Indice 'italiano', un *Aviso alli librai*⁸ predisposto dal Maestro di Sacro Palazzo, Paolo Costabili⁹. Di lì a poco una lettera sempre del Costabili all'Inquisitore di Bologna avvisava di non far circolare tutte le opere di Paracelso, la *Disputatio contra novam medicinam Philippi Paracelsi* di Erasto e il *De praestigiis*¹⁰. Come in un gioco di specchi riflessi, la condanna dell'opera di Wier è presente nei principali Indici che tentano di colmare il vuoto dopo l'indice Tridentino¹¹.

Solo nell'agosto del 1583 la questione Wier viene discussa nella Congregazione dell'Indice¹² e il 13 si stabilisce l'inserimento di Wier tra gli autori di prima classe: «Cong.ne habita apud Ill.mum Card. Sirletum ubi interfuit Card. Senonem una cum consultoribus. Secretum ex relata censura in librum Joannis Vvieri de praestigiis Daemonum authorem in prima classe reponendum»¹³. Nell'Indice sistino, così come in quello sisto-clementino, si legge *Ioannis Viveri Medici Libri quinque de praestigiis Daemonum, incantationibus & veneficiis*, ma con la clausola *Donec iuxta earumdem regularum*

7. *Index des livres interdits*, a c. di J. M. De Bujanda (d'ora in poi *Index*), VII, Droz, Genève 1988, p. 618, 583, 663. Cfr. Bert A. Vermaseren, *An unknown bookbinder and bookseller of Zwolle: Gelis van Bethman (c. 567)*, «Quaerendo», X (1980), pp. 113-152 e pp. 179-210.

8. *Index*, IX, Droz, Genève 1994, pp. 746-7.

9. Su Paolo Costabili, cfr. voce redazionale in DBI, X, 1984, pp. 261-2.

10. Lettera di Paolo Costabili all'Inquisitore di Bologna, in A. Rotondò, *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei Libri Proibiti»*, «Rinascimento», III (1963), pp. 145-211: 153-155.

11. Sul vuoto dopo l'Indice Tridentino, si rimanda a G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Mulino, Bologna 1997, pp. 111-142.

12. «Relata censura in librum Ioannis Vvieri de Praestigiis Daemonum et incantationibus et veneficiis librum supprimendum iudicarunt atque ut in prima novi indicis classe reponendum decreverunt....», ACDF, *Index, Protocolli A*, f. 86M.

13. ACDF, *Index, Diari, I*, 12v-13r. Un altro accenno alla necessità di espurgare l'opera di Wier, si trova nella lista preparata da Alfonso Chacon, ACDF, *Index, Protocolli K*, f. 151v.

*forma recognoscantur, & approbentur*¹⁴, mentre nell'indice clementino del 1596 si condanna *omnino* il *De praestigiis* sempre nell'edizione in cinque libri¹⁵. Con quest'ultimo provvedimento potrebbe sembrare che la questione fosse così definita, senza alcuna ulteriore possibilità di essere ripresa in considerazione. Ma così non sarà. Per quali ragioni l'opera è messa all'Indice? Non per rispettare la regola nona che proibiva gli scritti che trattavano di scienze occulte¹⁶, poiché l'opera si muove in direzione semmai opposta, essendo volta a distruggere i presupposti della superstizione e a ristabilire l'onnipotenza divina, ma certamente la struttura 'erasmiana' non poteva essere accolta dopo il continuo, intenso lavoro di messa al bando della tradizione umanistica. Inoltre, l'argomentazione principale di Wier, essendo basata sull'esegesi scritturale, riprendendo il testo ebraico e greco era parzialmente in contrasto con il magistero della Chiesa. Ora queste ipotesi possono essere verificate sulla base dell'espurgazione proposta dall'agostiniano Cherubino da Verona. Siamo di fronte ad un documento molto importante perché si tratta di un indice espurgatorio che anticipa di qualche anno l'Indice del Brisighella¹⁷.

Sin dal 1544 a Napoli aveva preso avvio con il viceré don Pietro di Toledo una politica di controllo dei libri¹⁸; politica che successivamente, conobbe una svolta repressiva in concomitanza con la promulgazione dell'Indice clementino. Al contempo prese corpo l'idea di preparare un Indice espurgatorio, con la collaborazione delle inquisizioni periferiche¹⁹. Il fascicolo proveniente da Napoli, conservato presso l'archivio del Sant'Uffi-

14. Sulla storia dell'Indice sistino e di quello sisto-clementino, si vedano V. Frajese, *La politica dell'Indice dal tridentino al clementino (1571-1596)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI (1998), pp. 269-355 e G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 143-171.

15. *Index*, IX, cit., p. 620. Cfr. U. Rozzo, *Dieci anni di censura libraria (1596-1605)*, «Libri e documenti», IX (1983), pp. 43-61; Id., *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Forum, Udine 1994; P. Simoncelli, *Documenti interni alla Congregazione dell'Indice 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-84), pp. 189-215.

16. *Index*, VIII, Droz, Genève 1990, p. 161.

17. G. M. Guanzelli da Brisighella, *Indices librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti. Tomus primus*, Roma, Ex Typographia R. Cam. Apost., 1607.

18. P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del Delfino, Napoli 1974, pp. 29 ss. Sull'Inquisizione a Napoli, si vedano L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli, narrazione con molti documenti inediti*, 2 voll., Lapi, Città di Castello 1892 (rist. anast.: Rubbettino, Soveria Mannelli 1987) e G. Romeo, *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV (1988), pp. 42-67.

19. Cfr. lettera del 14 maggio 1598 del cardinale di Terranova, Simone Tagliavia, all'arcivescovo Gesualdo in Lopez, *Inquisizione, stampa*, cit., p. 164.

zio, contiene espurgazioni di molte opere, dalla *Methodus ad facilem cognitionem historiarum* di Bodin al *De subtilitate* di Cardano, senza trascurare l'intero *corpus* di Paracelso, il *Theatrum* di Zwinger, le opere di Pindaro e di molti altri²⁰. Autore delle espurgazioni è Cherubino da Verona (che attende ancora di essere studiato)²¹, il cui lavoro impegnativo rimase però bloccato dalla mancanza di copisti, anche se si può però presumere che si tratti di una strategia per rinviare la consegna dell'indice espurgatorio napoletano²². Tra le espurgazioni, c'è anche quella del *De praestigiis*, condotta sulla edizione del 1583, l'ultima pubblicata dall'officina oporiniana: «Quae delenda sunt in libro Ioannis Vuier de praestigiis demonum tipiis ex cur. Basileae in 4° fol. Anno 1583 ex officina oporiniana»²³.

L'espurgazione proposta permette di osservare dall'angolo di visuale dei censori ecclesiastici quale teoria demonologica fosse approvata e in quale prospettiva si leggesse un'opera *sui generis* come il *De praestigiis*. Dal documento napoletano si deduce come la sensibilità dell'agostiniano fosse vicina a quella di Wier per quello che concerne la lotta alle pratiche superstiziose e il ridimensionamento dei poteri attribuiti alle streghe. Naturalmente il patrimonio di fonti spesso non ortodosse (Melantone per tutti) o il riferimento ad autori sospetti e condannati, come Erasmo, fece sì che l'espurgazione fosse molto dettagliata e capillare.

La prima indicazione censoria sul testo del *De praestigiis* riguarda l'elenco degli autori premesso all'opera, elenco dal quale, secondo l'agostiniano, si devono eliminare quei nomi già condannati dall'Indice tridentino: «Ex elencho authorum delendi sunt omnes authores dannati à sacro S.to Sinodo tridentino»²⁴.

La natura delle espurgazioni fa propendere per l'ipotesi che il censore volesse che la Congregazione dell'Indice riprendesse in considerazione il *De praestigiis* e che l'espurgazione fosse quindi il primo momento di una strategia più ampia volta a superare il severo esame 'romano' e che non si

20. ACDF, *Index*, XXIII: «Correctiones quorundam librorum expurgandorum. Index librorum expurgatorum per P. rem Magistrum Cherubinum Veronensem Theologum Cur. Archiep. Neap.ne cum approbatione deputatorum ab Ill.mo et R.mo D.no Cardinali Gesualdo Archiepiscopo Neapolitano».

21. Nella Biblioteca Apostolica Vaticana sono conservati alcuni documenti: lettera di Cherubino ad Agostino Molari, sacrista di S. Santità, nella quale parla di un esame di due volumi di Tertulliano di proprietà del card. Seripando, da Napoli del 24 dicembre 1582, Vat. Lat. 6416; due lettere a Sirleto da Napoli sempre del 1582, Vat. Lat. 6194; tre lettere a Sirleto in una delle quali chiede di andare in missione a Foggia, Vat. Lat. 6195, ed infine nello stesso codice una di Prospero Rebiba che parla dell'attività di Cherubino.

22. ACDF, *Index*, *Epistole*, IV, f.127r.

23. ACDF, *Index*, XXIII, f.106v.

24. *Ibid.*

tratti di un'espurgazione indirizzata al lettore comune. Oltre a proporre l'intervento per quei brani che potevano contenere empietà, oscenità e tutti quegli elementi dei quali era bene si ignorasse il contenuto, maggiore cautela doveva essere usata laddove si correva il rischio di 'insegnare' pratiche magiche.

In aiuto dei censori, per valutare e quasi soppesare l'ortodossia dei testi che andavano esaminando, in concomitanza con l'inasprimento della politica di controllo dei libri, le opere controversistiche rivelarono la loro maggiore utilità: la *Bibliotheca Sancta* di Sisto da Siena permetteva di superare le incertezze e le interpretazioni errate che un secolo di umanesimo aveva prodotto, ristabilendo i netti confini dell'ortodossia²⁵. Nonostante gli accurati strumenti controversistici, testimoniano l'intelligente lettura di Cherubino alcuni interventi espurgatori: non vuole che si enfatizzi la purezza della Chiesa primitiva, soprattutto perché è un giudizio che nasce dal confronto con la Chiesa dell'epoca. Inoltre, l'accoppiata *purior et primitiva Ecclesia*, sembra evocare un temuto messaggio erasmiano perciò deve essere cancellato²⁶. Sorprende che del libro sesto del *De praestigiis*, dove Wier perora la causa delle streghe, Cherubino intervenga solo sul capitolo diciotto, tratto dall'apologia erasmiana, senza rilevare alcuna incongruenza nel capitolo 17 dove si presenta l'opinione dei Padri della Chiesa contro la persecuzione degli eretici²⁷. Il lavoro dell'agostiniano ha rivelato una sensibilità e una capacità di comprendere l'opera superiore alla media anche per il fatto che, tra le fonti di Wier, Agostino gioca un ruolo di primo piano: pur rispettando la cautela imposta dalla bolla sistina contro l'astrologia giudiziaria e la successiva attenzione a non divulgare le formule e i rituali magici, si rende ben conto delle ragioni che avevano spinto Wier a trattarne.

Quello che bisogna notare e che attrae la nostra curiosità è la questione che nasce dalla mancata espurgazione del sesto libro: non c'è alcun intervento neanche riguardo alla proposta di Wier di non condannare a morte streghe ed eretici. L'assenza di un intervento censorio su di una questione così importante solleva una serie di interrogativi: innanzitutto, si potrebbe forse supporre che Cherubino condividesse il pensiero della tolleranza, e poi le sue opinioni critiche sulla superstizione. È certo che Wier abbia ripe-

25. A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia, I documenti*, vol. V, t. II, Einaudi, Torino 1973, pp. 1399-1492. Si veda anche Id., *Editoria e censura nel Cinquecento*, in *La stampa in Italia nel Cinquecento*. Atti del Convegno Roma, 17-21 Ottobre 1989, a cura di M. Santoro, vol. II, Bulzoni, Roma 1992, pp. 71-88.

26. «Cap. 37 fol. 637, lin. 5, col.1 dele verbum purioris et repone primitiva ut leget primitivae ecclesiae». Si deve omettere 'purioris' dalla frase: «Ea propter Apostolorum & primitivae purioris Ecclesiae exemplo».

27. «Ex libro sexto, a cap. 18 fol. 723 dele tit. dicti cap. quia ponit sententiam Erasmi: "quomodo cum heretici sit agendum"».

tuto nell'intero corso della sua opera, ma anche nel *Liber apologeticus* e nel *De lamiis*, la sua difesa delle streghe ed è altrettanto certo che Cherubino non sia mai intervenuto nel merito. Wier è ritornato più volte sull'esegesi scritturale in base alla quale le streghe non devono essere condannate a morte ed anche su ciò l'agostiniano non è mai intervenuto. Sembra quindi attendibile l'ipotesi che vede il censore incline ad accettare il pensiero di Wier, con il quale forse condivideva idealmente il patrimonio culturale umanistico.

Che fosse una proposta per così dire 'napoletana' quella di espurgare il *De praestigiis*, non è, allo stato attuale delle ricerche, da affermare con assoluta certezza. Si insinua un altro dubbio: poiché il censore sorvola sulla questione dell'aportiana dell'unguento, non vi fa nemmeno un velato cenno e dato che nel fascicolo c'è un richiamo alla *Magia naturalis* e al suo autore²⁸ che tanto aveva impegnato e avrebbe continuato ad impegnare il Sant'Uffizio napoletano, l'ipotesi che Cherubino ignorasse l'intera questione non appare credibile²⁹.

Non si può supporre che Cherubino abbia trascurato per distrazione alcuni luoghi dell'opera di Wier, dopo aver visto la penetrante lettura ed espurgazione; si può invece ipotizzare che, colpito dal pensiero di Wier, di cui riconosceva ed apprezzava le fonti, abbia tentato di far circolare l'opera. L'espurgazione è un importante documento della fortuna italiana del *De praestigiis* di Wier e una testimonianza del permanere anche all'interno degli ordini religiosi dei 'germi' dell'erasmismo. Il proposito di salvaguardare e di frenare la *curiositas* dei lettori dall'apprendere rituali magici anima l'intera espurgazione proposta dall'agostiniano e d'altra parte il sospetto che ci si potesse rivolgere a questo tipo di opere per soddisfare la propria curiosità, appare confermata dalla deposizione di Felice Gagliardo ...

Così partendo da un episodio meno noto della biografia di Campanella, si constata ancora una volta che le opere proibite circolavano e potevano persino giungere nelle mani dei detenuti nelle carceri del Sant'Uffizio. I due momenti della recezione di Wier riguardano aspetti diversi, ma testimoniano al contempo come l'opera circolasse e si prestasse a letture diffe-

28. ACDF, *Index, XXIII, Index librorum expurgandorum per P. Magistrum Cherubinum Veronensem, Theologum. Cur. Archiep. Neap.ne.*, f. 8v.

29. Era stato proprio Wier con il suo *De praestigiis* a recepire e a dare risonanza alla scoperta di Della Porta sugli effetti soporiferi-allucinogeni dell'unguento. G. Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, in *Giovanni Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, a cura di M. Torrini, Guida, Napoli 1990, pp. 167-193 (ora in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Angeli, Milano 1991, pp. 167-190). Per il rapporto di Della Porta con l'Inquisizione, mi permetto di rinviare a *Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 415-434.

renti: da una parte, quella del censore che riconosce i punti di eterodossia, non nascondendo però il sentire comune di scetticismo e tolleranza, dall'altra quella del lettore dotto che cerca il rimedio per fuggire dal carcere, senza trascurare il contenuto di filosofia naturale.

IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI LONDRA SU GIORDANO BRUNO

Nel quadro delle celebrazioni per il quadricentenario del rogo del filosofo di Nola, si è svolto dal 15 al 17 giugno 2000 presso lo University College di Londra (UCL) il Convegno Internazionale *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance* organizzato da Hilary Gatti (Università di Roma La Sapienza) sotto l'egida de The British Society for the History of Philosophy in collaborazione con diversi enti italiani e inglesi. I lavori si sono aperti il 14 giugno con una lezione inaugurale di Giovanni Aquilecchia (UCL) presso l'Italian Cultural Institute di Londra (www.italcultur.org.uk). Hanno partecipato al Convegno nell'ordine: Stuart Brown (Open University); Hilary Gatti (Università di Roma La Sapienza); Mordechai Feingold (Dibner Institute); Maurice Finocchiaro (Nevada University); Paul Colilli (Laurentian University, Ontario); Ramon Mendoza (International University of Florida); Michael Wyatt (Wesleyan University, Conn.); Piyo Rattansi (UCL); Dilwyn Knox (UCL); Stephen Clucas (Birkbeck College London); Ernesto Schettino (National Autonomous University of Mexico); Andrew Gregory (UCL); Nuccio Ordine (Università della Calabria); Ingrid Rowland (University of Chicago); Lina Bolzoni (Scuola Normale di Pisa); Letizia Panizza (Royal Holloway University of London); Tiziana Provvidera (UCL); Constance Blackwell (Foundation for Intellectual History); Karen De Léon Jones (CNRS, Paris); Lars Berggren (University of Lund, Sweden); Elisabetta Tarantino (University of Wales at Aberystwyth); Sandra Plastina (Università della Calabria); Leo Catana (UCL); Leen Spruit (Università di Roma La Sapienza); Eliot Albert (Goldsmiths College London); P. R. Blum (Peter Pazmany University).

Il rapporto speciale tra Bruno e Londra, che portò il Filosofo ad esprimere il momento forse più alto del suo pensiero in terra inglese, ha guidato la scelta della capitale britannica come sede di un dibattito che ha analizzato la sua produzione e la sua fortuna in ogni aspetto, scientifico, filosofico, letterario, morale e religioso, confermando un'attuale sensibile prevalenza dell'interesse matematico-scientifico per l'opera del Nolano. Giovanni Aquilecchia ha interpretato il tema del Convegno come una riflessione sul limite delle tradizionali periodizzazioni della storia della filosofia e sulla loro incapacità di rendere giustizia al complesso pensiero di Bruno. Se il Nolano è per Garin non 'un' filosofo, ma 'il' filosofo del Rinascimento per aver attinto indietro al classicismo e al preclassicismo della *prisca theologia* la materia prima di quella creazione originale che fu la *nolana filosofia*, alcuni caratteri lo collocano viceversa fuori dal Rinascimento, proiettandolo verso gli sviluppi della scienza del '600. L'aspirazione di Bruno alla

cattedra di matematica dello *Studium* patavino, che sarebbe stata invece di Galileo, è emblematica della duplice vocazione del pensiero bruniano verso il passato e verso il futuro che frustra ogni tentativo di ricondurlo entro coordinate storiografiche univoche. In linea con il quadro proposto da Aquilecchia, i contributi del Convegno sul pensiero scientifico del Nolano hanno delineato un Bruno a tre dimensioni, né anacronistico sacerdote di una scienza occulta, né precursore incompreso, ma pensatore che attinge al passato in modo innovativo per rispondere a istanze attuali del suo tempo. In questa ottica si sono esplorati il rapporto problematico con il pensiero di Galileo, attraverso una lettura del processo di Bruno in termini di scontro religione-filosofia e di quello di Galileo in termini di contrasto religione-scienza (M. Finocchiaro); con Paracelso e l'alchimia (P. Rattansi); con Harvey (A. Gregory); l'utilità dell'astrologia per la scienza sostenuta da Bruno al processo e insieme il suo uso puramente strumentale nella mnemotecnica (L. Spruit); gli echi bruniani in Nicolas Hill e nella filosofia epicurea nutrita di terminologia paracelsiana, che nel circolo di Northumberland fondeva le speculazioni sull'infinità del mondo, di cui Hill coglieva tutte le implicazioni morali (S. Plastina); la necessità della nozione di minimo (E. Schettino); la monadologia dei poemi francofortesi, che 'anticipa' il primo Leibniz, con cui Bruno condivide l'entusiasmo per Lullo e l'appartenenza alla comune tradizione del platonismo del Rinascimento (S. Brown); la fusione della fonte aristotelica, neoplatonica e pitagorico-parmenidea nella diade di Teofilo nella 'redazione definitiva' della *Cena*, nuovamente un ritorno al passato compiuto dal Nolano alla luce delle interpretazioni attuali di quella stessa tradizione, come la diade di caldo e freddo della termodinamica telesiana (D. Knox); ancora un Pitagora rinnovato in modo originale è alla base dell'idea di metempsicosi in Bruno, riformulata e resa compatibile con il suo monismo (R. Mendoza). L'impressione generale è che Bruno dialoghi in modo polivoco con un complesso di fonti trasversale alla storia della filosofia in generale e alle singole tradizioni filosofiche: il significato del concetto di *contractio* ad esempio non deriverebbe direttamente da Ficino, come vuole la tesi Yates-Ingegno, ma Bruno risalirebbe a fonti medievali attraverso Cusano (L. Catana).

Il rapporto culturale, religioso e intellettuale tra il Nolano e la società inglese è stato approfondito attraverso l'analisi della produzione libraria inglese della fine del '500 e, in particolare, della scelta della stamperia di Charlewood da parte di Bruno, fino ad oggi ritenuta puramente casuale, all'interno di un possibile 'progetto' culturale o politico variamente condiviso dalla maggior parte degli esuli italiani nell'Inghilterra elisabettiana (T. Provvidera); nell'incontro-scontro con l'ambiente universitario oxoniense Bruno avrebbe trasformato una disputa teologica in una non bene identificata battaglia filosofica, guadagnandosi l'etichetta di *persona non grata* in un ambiente protestante già xenofobo e pregiudizialmente anticattolico (M. Feingold). Reazione comprensibile quando si consideri l'uso filosofico che

Bruno fa della fonte biblica ad esempio nei Dialoghi Italiani (K. De Léon Jones). Nonostante questo scontro, alcuni aspetti dell'etica protestante sembrerebbero potersi identificare anche nel pensiero bruniano, come il ripudio della vita monastica e contemplativa, il rifiuto dell'autorità, la coscienza del valore del singolo e della libera interpretazione nel rapporto con Dio (H. Gatti).

L'arte della memoria di Bruno è stata materia di diversi interventi, che hanno avuto come oggetto il rapporto tra Bruno e Vico, nella cui filosofia le immagini sono radicate nell'atto poetico fondamentale: la *Dipintura della Scienza nuova* rivelerebbe una «logica visiva» che sfugge alle regole della mnemotecnica classica (P. Colilli); lo statuto epistemologico della memoria bruniana, una tecnica che ha anche valore gnoseologico e filosofico (S. Clucas). Larga l'attenzione anche per l'aspetto poetico-letterario e linguistico dell'opera di Bruno; gli interventi hanno spaziato dalla teoria del comico del *Filebo* di Platone come fondamento del 'ridicolo' bruniano inteso come scarto tra essere e apparire (N. Ordine), a Luciano ed Erasmo come fonti della satira del Nolano che nasce da una matrice nel contempo comica e filosofica (L. Panizza); dal mito degli Argonauti usato in modo simile nella *Tempesta* di Shakespeare e nella *Cena* di Bruno come modello negativo di colonialismo opposto ad una visione positiva di un impero dalle connotazioni britanniche (E. Tarantino), al ruolo della memoria letteraria in Bruno analizzata attraverso la complessità del rapporto Bruno-Ariosto (L. Bolzoni); dall'importanza del neoplatonismo de *La caccia bellissima dell'amore* di Egidio da Viterbo e dei letterati napoletani della seconda metà del '500 per la poesia dei *Furori* (I. Rowland), alla ricchezza della lingua letteraria di Bruno che si muove dal petrarchismo al linguaggio mimetico di contro alle coeve canonizzazioni della Crusca (M. Wyatt).

La fortuna di Bruno, intesa nel senso più ampio, è stata infine materia di riflessioni sulla figura del Filosofo nella storiografia filosofica tedesca, in Morhof e Brucker che videro in Bruno rispettivamente l'erede di Democrito e Copernico, e un 'entusiasta' incapace di fondare un edificio speculativo coerente (C. Blackwell); sulla contemporaneità del materialismo bruniano (E. Albert), sullo sviluppo dell'iconografia del Nolano, dalle prime raffigurazioni del Filosofo fino alle moderne opere scultoree (L. Berggren); sul problema, infine, se oggi si possa considerare ancora la *nolana filosofia* come materia di riflessione per un filosofo moderno e sull'attualità dell'impostazione bruniana del problema metafisico (P. R. Blum). Parallelamente al Convegno, Hilary Gatti, Susan Stead e Tiziana Provvidera hanno allestito nella Flaxman Gallery della University College Library una mostra delle prime edizioni delle stampe bruniane possedute dall'UCL, accompagnate da una significativa scelta di testi scientifici e letterari della prima Età moderna.

W. Wildgen, *Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos (1548-1600)*, Peter Lang, Frankfurt a. M. ecc. 1998 («Philosophie und Geschichte der Wissenschaften», 38), 278 pp.

Individuando nella teorizzazione dell'architettura del sapere e della memoria collettiva (e individuale) uno, se non il motivo centrale della filosofia di Bruno, Wolfgang Wildgen espone una visione organica del pensiero bruniano concepito come sistema semiotico. Tale sistema, i cui fondamenti sarebbero da identificare nella cosmologia e nella mnemonica (p. 9) e che, quanto a innovazione e completezza, preluderebbe alle teorie semiotiche di Leibniz e di Charles S. Peirce, cerca di realizzare una sintesi concettuale, argomentativa e immaginativa attraverso le discipline della metafisica, della filosofia naturale e della cosmologia, nonché dell'etica, della poetologia e della matematica (p. 10). L'ampia introduzione del volume (pp. 13-54) ripercorre la biografia di Bruno alla luce delle tracce lasciate dal filosofo nella vita così come nelle sue opere, ai fini di una ricostruzione storico-semiotica di esse. Seguono quattro capitoli di carattere storiografico, nati originariamente come ciclo di lezioni tenute dall'autore nel 1995 presso il «Center for European Semiotics» di Aarhus. Il primo è dedicato all'«architettura del sapere di Lullo come base dell'arte della memoria bruniana» (pp. 55-86). A un'esposizione del sistema lulliano segue una breve sintesi dei suoi sviluppi fino al XVII secolo (Le Myésier, Della Porta, Leibniz). Stando all'autore, il significato dell'arte lulliana per il successivo dibattito filosofico consiste in particolare nel suo realismo di fondo, che permetterebbe una fondazione naturale della semiotica, nonché nell'introduzione di una «meccanica» di fondazione teorico-numerica, interpretabile in seguito come antesignana della meccanizzazione dello spirito (p. 86). Il secondo capitolo discute il «decentramento della cosmologia in Bruno» (pp. 87-128) nel confronto con la geometria della tradizione neoplatonica (Cusano, Bovelles) e con il copernicanesimo. Il modello cosmologico bruniano, che mantiene l'eliocentrismo negli innumerevoli sistemi planetari, avrebbe una propria logicità in coerenza con i dati di osservazione disponibili a fine '500 e paragonato ai modelli precedenti (Wittich, Rothmann, Ursus); di conseguenza, un'interpretazione unicamente alla luce del successivo progresso delle scienze precluderebbe la possibilità di una sua adeguata collocazione storica (p. 118 ss.; cfr. anche l'articolo dell'autore in «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, 2, p. 411 ss., che ne sviluppa un aspetto). Wildgen insiste sull'importanza che la cosmologia bruniana dell'universo infinito viene ad assumere per una teoria dello spirito infinito: «In Brunos monistischer Metaphysik ist die Kosmologie gleichzeitig der Hintergrund einer Theorie des (unendlichen) Geistes» (p. 87); argo-

mento affrontato nel terzo capitolo dedicato agli scritti mnemonici di Bruno (pp. 129-58), capitolo che delinea lo sviluppo storico e sistematico del modello bruniano di una memoria artificiale. Di particolare rilievo è, in questa prospettiva, la trasformazione funzionale dell'alfabeto lulliano operata da Bruno, che attraverso l'esplicazione geometrica di esso è reinterpretabile in chiave geografica, e quindi cosmologica. Tale ricostruzione geometrica viene da Bruno resa dinamica con l'introduzione di una componente cinematica, il cui movimento ciclico è centripeto (rispetto a quello circolare lulliano; cfr. p. 137 ss.). Il potenziale sistemico innovativo della mnemonica bruniana, per lo più trascurato dalla critica, «zeigt aber besonders klar die konstruktive Wissenschaftlichkeit Brunos, welche ihn deutlich von den Magiern und Hermetikern seiner Zeit abhebt» (p. 139). L'interpretazione semiotica del *De imaginum compositione* costituisce il quarto capitolo del volume (pp. 159-99), in cui si espone il sistema semiotico bruniano: a partire da singoli elementi componibili, esso sarebbe estensibile all'infinito tramite una legge generativa delle singole componenti, di modo che la sua funzionalità verrebbe a investire non solo l'universo semantico e linguistico, ma anche quello cosmologico. L'ultimo capitolo del libro (pp. 201-46) mette a fuoco l'attualità della semiotica bruniana (viene fatto un confronto con quella di Peirce), sia evidenziando in particolare i primi passi verso una dottrina generalizzata morfologica e delle valenze (R. Thom) nonché la plausibilità dell'approccio mnemonico bruniano alla luce della psicologia sperimentale, sia discutendo infine l'ipotesi bruniana dei mondi infiniti e il decentramento della terra in connessione con le cosmologie moderne. Il volume contribuisce così alla realizzazione di quanto auspicato dall'autore: «Mit etwas Optimismus kann man immerhin voraussetzen, daß die Analyse der Aktualität eines Autors Teil einer zeitlos zu verstehenden Auseinandersetzung mit Problemen der Philosophie, ja des Menschen ist» (p. 201).

DAGMAR VON WILLE



M.J.B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze 1998, 236 pp.

Profondo conoscitore del pensiero ficiniano, J.B. Allen impernia questo suo nuovo volume intorno ad una interpretazione specifica del significato storico-filosofico del platonismo di Marsilio: la rielaborazione ficiniana non è un *revival* accademico, è piuttosto una rivisitazione del platonismo e neoplatonismo antichi, che da essi ricava «an alternative, integral, and complementary theology, a theology granted by God to gentiles and constituting a gentile Old Testament that contained, like its Hebraic counterpart, intimations or adumbrations of the mysteries of the New» (p. 52). Il Ficino di Allen non è soltanto, né principalmente, il grande traduttore; è

anche e soprattutto il filosofo e teologo che rilancia con efficacia il motivo di una verità celata, il cui difficile disvelamento si lega a processi di attivazione della mente, che passano attraverso la ragione discorsiva e l'intuizione intellettuale da un lato, il rapimento e il furore dell'anima dall'altro. La difesa ficiniana del platonismo, in tensione latente con l'ortodossia ecclesiastica, è espressione di un programma non solo antiaristotelico, ma persino antiagostiniano; in essa la filosofia platonica cessa di configurarsi come semplice propedeutica alla conversione dell'anima, per assumere il carattere della più perfetta tematizzazione filosofica dell'ascesa della mente al divino.

Questa ipotesi interpretativa è messa alla prova su cinque grandi temi ficiniani: la tradizione della *prisca theologia*; Plotino e le sei Accademie; la condanna platonica della poesia; Socrate e la voce demonica della coscienza; la dialettica prometeica. L'esegesi dei testi si connette a precisi sondaggi nella tradizione del platonismo e nelle discussioni che la accompagnano, in un intreccio fra storia ed ermeneutica filosofica che sembra riproporre uno dei tratti metodologici dei grandi commentari neoplatonici tardoantichi. La ripresa ficiniana dei nodi cruciali della metafisica e della gnoseologia platoniche è ricostruita in tutta la sua complessità e profondità in cinque densi capitoli. Vengono messi a fuoco, in primo luogo, il profilo di storia del platonismo, che Ficino in parte eredita e in parte inventa, al fine di rendere ragione sia della perdita (messa in conto soprattutto alla convergenza fra Accademia e scetticismo) dell'originaria, profonda dimensione teologica, sia, nello stesso tempo, della capacità del platonismo di sopravvivere alla venuta di Cristo. Una discussione approfondita è dedicata in secondo luogo alla rivisitazione della critica platonica a Omero e alla poesia mitopoietica, luogo tipico della presa di distanze dell'intellettualismo ficiniano dagli entusiasmi retorici e filologici nei confronti della classicità, propri di tanta parte dell'Umanesimo. Nella figura di Socrate viene poi ritrovato il tipo del filosofo-teologo ficiniano, e insieme quello dell'uomo che ha in sé una scintilla divina, capace di condurlo al di sopra del cielo, verso il mondo celeste. Infine, nell'arte sinottica della dialettica si coglie lo strumento che per Ficino rende possibile alle anime razionali compiere il ritorno al divino, saldando il vertice dell'ascesa intellettuale alla divina frenesia che si esprime nei quattro *furores* platonici.

Il punto di approdo del volume di Allen non è l'immagine di un Marsilio solitario contemplatore di eterni veri; è piuttosto il profilo di un pensatore profondamente radicato nelle problematiche spirituali del secondo Quattrocento, che coerentemente sviluppa il motivo dell'onnipresenza della verità e dell'ispirazione divina, al di là delle distinzioni che separano quella ebraico-cristiana dalle altre tradizioni religiose. Il rilancio e lo sviluppo della tematizzazione, platonica e neoplatonica, di un livello dell'esperienza intellettuale che oltrepassa e travolge i limiti del senso, così come quelli delle ortodossie religiose, vengono individuati come la strada attraverso la quale Marsilio svolge la missione di rinnovamento, forte-

mente radicata nell'orizzonte del tempo, di cui si sente provvidenzialmente investito. Ficino, dunque, è il vero innovatore del platonismo italiano del Quattrocento, ben più del suo 'confilosofo' Giovanni Pico, definito «an independent Aristotelian» che da lui diverge su diversi punti capitali della sua metafisica.

Approfondito ed efficace nel far emergere, testi alla mano, i limiti di letture dell'opera di Ficino che unilateralmente ne accentuino gli elementi retorici, e quello stesso appiattimento sull'ortodossia che sembra a prima vista implicito nel suo aver voluto assumere le vesti del pio canonico, il bel libro di Allen sembra infine concedere qualcosa alle idee ricevute nel momento in cui minimizza il significato dell'interesse ficiniano per l'astrologia, confinato nei limiti ristretti di un impulso fatalistico, «incompatible with his basic philosophical and ethical assumptions» (p. X), che spingerebbe Marsilio a ricondurre all'influsso di Saturno, dominante nel suo oroscopo di nascita, i lati oscuri del proprio temperamento. Pregiudizi antiastrologici di lungo periodo, ben sedimentati nel senso comune, sembrano aver creato in questo punto (ma si tratta di un movimento all'indietro che si verifica assai spesso, e non solo nell'ambito degli studi su Ficino) una sorta di ostacolo epistemologico all'approfondimento del significato filosofico dell'interesse ficiniano per l'astrologia, che in verità coinvolge questioni teoriche di ampio respiro, ed entra, presso il maestro fiorentino, in rapporti significativi con l'indagine raffinata e sottile dei diversi livelli della vita dell'anima, e delle sue relazioni con il corpo. Riusciranno gli sviluppi degli studi di storia dell'astrologia a suggerire agli specialisti di Ficino l'ipotesi che questo lato dell'attività del canonico fiorentino possa non aver segnato in essa alcuno scadimento; ed anzi possa annoverarsi a pieno titolo fra gli aspetti importanti del suo pensiero?

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ



A. Verrecchia, *Giordano Bruno – Nachtfalter des Geistes*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1999, 424 pp.

Nel vasto panorama delle monografie su Bruno – più o meno erudite – di recente apparizione spicca la presente biografia intellettuale, con la sua appassionata presa di posizione a favore di una visione globale del Bruno *uomo*, vittima della chiesa a causa della sua attività di pensatore. Secondo Anacleto Verrecchia, l'opera del Nolano sarebbe sepolta non solo sotto il duraturo e persistente silenzio ecclesiastico, ma anche (e tanto peggio) sotto una montagna di lavori certosini 'scientifici', che per l'accanimento su quisquiglie di rilevanza per lo più meramente accademica – il paragone con il 'pedante' bruniano s'impone – perderebbero del tutto di vista ciò che più conta: l'unità della vita e del pensiero del grande filosofo di Nola: «Er hat gelebt, was er dachte, und er dachte, was er lebte: Sein Leben spie-

gelt seine Philosophie und umgekehrt» (p. 16 s.). Nella sua indagine sull'«avventura intellettuale» della «falena dello spirito» nelle tenebre della controriforma, Verrecchia ha comunque potuto agevolmente profittare della sterminata bibliografia bruniana ai fini di una minuziosa ricostruzione quanto mai ricca e vivace della vita e del pensiero di Bruno, sullo sfondo del clima culturale dei diversissimi ambienti in cui il Nolano era venuto a trovarsi. Va rilevato che si tratta di un volume di piacevolissima lettura, che fa parlare non solo il filosofo e i documenti superstiti, ma anche i personaggi con cui Bruno, direttamente o indirettamente, venne a contatto. L'autore riesce a sposare l'amore per il dettaglio con un'intensità drammatica che raggiunge l'apice nei capitoli dedicati all'incarcerazione e alla condanna di Bruno, reo del «sapere aude» su cui allora pendeva la condanna a morte: «Und so geschah es» (p. 340). I commenti che di volta in volta accompagnano i vari episodi biografici non tengono solo conto della critica bruniana in senso stretto, ma si inoltrano anche in terreni meno battuti, quando ad esempio si cita Rudolf Augstein – celeberrimo direttore di «Der Spiegel» – a proposito di un paragone (indebito?) tra il martirio di Bruno e quello di Gesù (p. 364). L'autore pone in primo piano il significato della cosmologia bruniana sul piano etico-sociale. Teorizzando l'infinità e l'eternità del mondo all'interno di una concezione organica e omogenea in cui – sul piano metafisico – la differenza specifica non è sostanziale ma resta fenomeno, Bruno avrebbe definitivamente detronizzato l'antropocentrismo caratteristico del pensiero occidentale (p. 370 s.). Tale concezione organica e non meccanica del cosmo, che permetterebbe a Bruno di superare il dualismo anima-corpo nella visione di un'unica sostanza che anima l'intero universo, sarebbe la migliore garanzia di una convivenza armonica di tutte le creature naturali, incluso l'uomo, sotto l'aspetto unificante di un'*anima mundi*. Così come l'uomo, anche l'animale partecipa dell'intelligenza universale che riconosce solo gradazioni, non differenze sostanziali (p. 372 ss.). L'omogeneità della natura – cioè dei mondi animale, vegetale e umano, gli individui dei quali sono dotati ciascuno di un'intelligenza e una vita interiore appropriata alle loro esigenze – resta per Verrecchia uno dei cardini della filosofia bruniana, che da un lato anticiperebbe gli esiti delle ricerche di Charles Darwin e di Konrad Lorenz (pp. 370, 375) e dall'altro si ricollegherebbe alle filosofie orientali, in particolare all'induismo e al buddismo, nonché al pitagorismo e al *Corpus Hermeticum* (p. 380). La concezione monistica della natura, la palingenesi dell'anima individuale e l'amore per tutte le creature della natura – eredità della sapienza orientale, tanto esaltata anche da Schopenhauer, il quale non si era mai stancato di contrapporla all'antropocentrismo grammo della filosofia occidentale e del cristianesimo – starebbero alla base di una visione pluralistica delle religioni che riesce a unire armonicamente divinità, natura e culture storiche (p. 377 ss.). Un'interpretazione dunque, anche all'insegna dell'animismo schopenhaueriano – filosofo del resto tanto congeniale all'autore –, che emerge sia nel suo accento spiccatamente anti-

cristiano (non però antireligioso; cfr. p. 18), sia nell'affermazione dell'indistruttibilità della vera sostanza, radice metafisica di ogni essere (p. 393, in riferimento al *De immenso*, BOL I,1 205). Lo spirito divino, pur nella sua immanenza nel mondo, trascende ogni tentativo di afferrarlo (almeno nell'al-diqua). Schopenhauer infatti – in merito al *De la causa*, BOeuC III 297 – pone quale stato della sostanza dopo la morte il venir meno della condizione *sine qua non* di ogni conoscenza terrena, cioè del dualismo di soggetto e oggetto (*Parerga*, Zürcher Ausg., IX, p. 298). Secondo Schopenhauer, il ritorno all'Uno rimarrebbe quindi legato a una vita dopo la morte. Il rilievo di Verrecchia, di ispirazione mistica – «Und wie gelangt man zur Erkenntnis des Absoluten? Durch die Meditation. Um das Absolute zu erkennen, muß man es sein» (p. 382) – resta pertanto un episodio in questa biografia bruniana sotto il segno di un accorato invito all'azione morale nei confronti di tutti gli enti che popolano la terra.

DAGMAR VON WILLE



Marsilii Ficini *Opera*, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société Marsile Ficin, Préface de S. Toussaint, Phénix Éditions, Paris 2000, 2 tomes.

La recente ristampa degli *Opera* di Marsilio Ficino, che qui s'intende segnalare, si colloca nell'ambito delle numerose iniziative sorte negli ultimi anni per celebrare il quinto centenario della morte del filosofo fiorentino, avvenuta il 1° ottobre 1499. La pubblicazione, realizzata dalle Phénix Éditions di Parigi su iniziativa della Société Marsile Ficin, riproduce in fac-simile i due tomi degli *Opera* che l'editore Heinrich Petri pubblicò a Basilea nel 1576. La ristampa parigina, che deriva dall'esemplare conservato presso la «Bibliothèque municipale» di Troyes con la segnatura P 460, è stata curata da Stéphane Toussaint (CNRS francese), presidente della Société M. Ficin.

È noto che l'edizione del 1576 è ormai divenuta il punto di riferimento comune a tutti gli studiosi che si occupano di Ficino, dal momento che, come segnalò Paul Oskar Kristeller e come ha poi confermato Sebastiano Gentile, l'*editio princeps*, pubblicata dallo stesso editore di Basilea nel 1561, presenta delle lacune nel secondo tomo. Per la sua maggiore completezza, del resto, l'edizione del 1576 era stata più volte ristampata anastaticamente dalla Biblioteca d'Erasmo di Torino (negli anni 1959, 1962, 1979 e 1983). In pratica però, come ben sanno gli studiosi, le ristampe della Bottega d'Erasmo, certo benemerite, sono ormai divenute rare quasi quanto la cinquecentina di cui riproducono il testo. Pertanto l'iniziativa voluta dalla Société M. Ficin, con l'aiuto della Fondation Freunde der Akademie der Bildenden Künste di Vienna, viene a colmare una lacuna da tempo avvertita nel campo degli studi rinascimentali. Lettori e biblioteche potranno

nuovamente disporre con facilità del «corpus» ficiniano. A questo merito se ne aggiunge un altro: per la prima volta l'edizione degli *Opera* viene riproposta nella sua interezza. Nelle ristampe precedenti, infatti, non figuravano le *Pulcherrimae Sententiae* che chiudono il primo tomo dell'edizione basileese e che ora vengono nuovamente riprodotte. Si tratta di un ampio repertorio tematico e lessicale delle opere ficiniane compilato da Adam Petri, figlio di Heinrich, ed ora riproposto – come scrive Toussaint nella *Préface* – «à titre d'instrument, certes rudimentaire, mais utile». Nella stessa prefazione Toussaint ripercorre le tappe della vicenda editoriale degli *Opera*: l'elenco completo comprende, oltre alle due edizioni basileesi e alle quattro ristampe torinesi, l'edizione uscita a Parigi nel 1641 per i tipi di Guillaume Pelé; ora, dunque, grazie all'iniziativa della Société M. Ficin, gli *Opera* sono stampati ed hanno circolazione internazionale per l'ottava volta in meno di quattro secoli e mezzo. Lo stesso studioso francese rileva inoltre, nel quadro della feconda attività tipografica che caratterizzò Basilea nel XVI secolo, l'importanza del contributo dato dalla «officina henricpetrina» alla fortuna europea della cultura ficiniana.

Ancora una parola merita di essere spesa intorno agli aspetti tecnici che distinguono il nuovo fac-simile dalle anastatiche torinesi: il testo viene ora digitalizzato e conservato su un CD da cui può essere riprodotto nel numero desiderato e teoricamente illimitato di copie – ciò che consente, tra l'altro, di contenere sensibilmente i costi. Un primo esemplare dei due volumi della ristampa è stato presentato a Firenze da Sebastiano Gentile (vice-presidente della Société M. Ficin) e da Henri Le More (Phénix Éditions) in occasione del Convegno internazionale su *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna*, che si è svolto nella sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento dal 1° al 3 ottobre 1999. Ora è disponibile l'edizione commerciale del testo digitalizzato, distribuita dalle stesse Phénix Éditions. Da segnalare infine la tiratura limitata (60 esemplari numerati) preparata dal medesimo editore parigino e riservata ai membri della Société M. Ficin. L'elegante copertina di questa edizione speciale riproduce in quadricromia, alla base di un ingrandimento dell'emblema henricpetrino, lo stemma di Marsilio che si trova nel manoscritto Laurenziano XXVII, 9. Pare così sintetizzato in maniera efficace e letteralmente «emblematica» il percorso di quell'importante fenomeno della cultura occidentale che è rappresentato dall'ampia diffusione e dalla profonda influenza di Ficino e degli autori da lui riproposti.

Per gli ordini ci si può rivolgere direttamente a Phénix Éditions, 3 allée de la Seine, 94854 Ivry sur Seine Cedex, Francia / tel. 0033 (0)1 56205141 / fax 0033 (0)1 56205079 / sito web <www.librissimo.com>. Per contattare la Société Marsile Ficin: sede École Normale Supérieure, auprès du CEA, 45 rue d'Ulm, 75230 Paris Cedex 05, Francia / segreteria C.P. 43, Montuolo 55050 (LU), Italia / sito web <www.prismanet.com/Ficino>.

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE
TESTI ~ TRADUZIONI

GIORDANO BRUNO

G. B., *Des Fureurs héroïques*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction et notes de M. A. Granada, traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1999, («Oeuvres complètes», VII), CXL-625 pp.

Con quest'ultimo volume si conclude la pubblicazione delle opere complete italiane con relativa traduzione francese. Sotto il profilo filologico l'edizione si distingue da quelle precedenti nell'applicazione del metodo della bibliografia materiale alla critica testuale. Quindi il testo, come osserva G. Aquilecchia nella nota filologica (pp. CXIX-CXL), è stato stabilito in base ad una ampia selezione di prime stampe. La collazione ha portato ad una redazione univoca senza varianti d'autore interne, tranne i tornelli alla fine dei tre sonetti e le modifiche di cui l'autore stesso già fornì la lista insieme con quella degli errori di stampa. I criteri di trascrizione sono stati quelli degli altri volumi. Aquilecchia fornisce una lista di correzioni riconducibili a *lapsus* d'autore ed errori tipografici, concludendo con una breve postilla sulle caratteristiche formali della poesia bruniana. Molto ampio è il saggio di M.A. Granada (pp. IX-CXVIII) che si sviluppa in sei capitoli (1. Il conflitto con Oxford e l'adozione del volgare; 2. 1584, secondo avvento di Cristo e la fine del mondo; 3. L'unità dell'opera italiana; 4. Poesia e filosofia in *De gli eroici furori*; 5. Platonismo e averroismo; 6. Mutazione, metamorfosi, *vicissitudine*. La trasposizione immanentista del paradiso). Con l'adozione del volgare, riconducibile alla deludente esperienza ad Oxford e al contesto storico-culturale (l'aristocrazia favoriva la pubblicazione di opere filosofiche e scientifiche in inglese), Bruno raggiunge un pubblico che non è necessariamente accademico o di un rango sociale elevato, ma che ha ampi interessi culturali. Questa scelta è funzionale all'esposizione di un progetto filosofico che contiene una risposta alla crisi religiosa contemporanea. Le novità celesti (la *nova* del 1572, le comete del 1577 e del 1580, la grande congiunzione del 1584) e le recenti scoperte geografiche (l'evangelizzazione dell'America letta secondo *Matteo* 24, 14) avevano generato una vasta letteratura in cui analisi astronomica, previsione astrologica e temi escatologici si fondevano. In questo clima spirituale, accentuato in Inghilterra dalla lotta tra protestantesimo radicale, anglicanesimo ufficiale e cripto-cattolicesimo e dalle continue minacce al trono di Elisabetta I, Bruno sviluppa i *Dialoghi italiani* come opera unitaria governata da un disegno globale che si esplicita progressivamente lungo l'arco concettuale che va dalla *Cena de le Ceneri* agli *Eroici furori*. Quest'ultima opera non inaugura, quindi, una nuova fase o una revisione della filosofia bruniana, ma costituisce la conclusione di un percorso speculativo dominato ed ispi-

rato a una critica profonda delle concezioni centrali del cristianesimo riguardanti Dio, l'universo e l'uomo. Mentre i primi tre Dialoghi tematizzano, rispettivamente, il recupero della vera immagine dell'universo e il suo rapporto con Dio, la fondazione ontologica della cosmologia bruniana e la struttura fisico-cosmologica dell'universo, gli ultimi tre affrontano le conseguenze antropologiche, religiose e morali. Il progetto di riforma filosofica, sovvertendo sia aristotelismo che cristianesimo, culmina nella figura di Atteone, espressione della perfezione e della dignità dell'uomo. I *Furori* recuperano alcune concezioni fondamentali del platonismo (i due tipi di furore eroico, la distinzione tra anima e corpo, la concezione delle ali dell'anima), ma senza attribuirvi alcun valore cosmologico. Qui il vecchio cosmo è sostanzialmente fonte d'ispirazione e di *topoi* poetici. Centrale nel saggio di Granada è la tesi, ripresa poi in altre sue recenti pubblicazioni, dell'apporto dell'averroismo, che si concretizza più specificamente nel ruolo attribuito alla conoscenza teorica nell'ascesa dell'anima e nella beatitudine. Nei *Furori*, la strategia filosofica di Bruno consisterebbe quindi essenzialmente in una fusione di averroismo e neoplatonismo (una posizione simile fu già individuata da Nardi in Pico della Mirandola.) Si rintraccia l'influenza dell'averroismo poi anche nel rapporto tra religione e filosofia, e nella distinzione tra diversi tipi di uomini in funzione della gerarchia che s'instaura in seguito ai vari livelli di conoscenza. Granada dà un rilievo particolare alla citazione tacita dal proemio del commento alla *Fisica* di Averroè: «non si dee temer d'altro che d'esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia» (*Spaccio*, p. 473). Sarebbero state la strenua difesa della propria filosofia e la convinzione della superiorità teorica della filosofia rispetto alla teologia ad aver condotto il filosofo nolano al rifiuto di una qualsiasi forma di abiura nell'ultimo anno del suo processo.

L.S.



G. B., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000 («I Meridiani - Classici dello Spirito»), CXIV-1540 pp.

A coronamento di una prolungata attività nel campo delle edizioni bruniane, Michele Ciliberto, insieme ad alcune delle studiose più assidue sue collaboratrici, ha dato vita a questa edizione dei dialoghi londinesi, con cui si inaugura la collana «Classici dello Spirito» dei prestigiosi Meridiani mondadoriani. Si tratta di una iniziativa editoriale che, al di là delle discussioni suscitate e di un dibattito apertosi anche sulla stampa quotidiana, ha l'indiscusso merito di presentare una edizione commentata dei 'dialoghi Nolani', fruibile dal lettore italiano dopo quella Gentile-Aquilecchia che risale al 1958 (ristampa, 1985). Non c'è dubbio, infatti, che il contributo più rilevante offerto dal volume è quello di poter leggere l'intero corpus riguardante la filosofia nolana, sorretto da un ampio e approfondito apparato storico-critico a cura di Nicoletta Tirinnanzi. Completano la dotazione di strumenti di lavoro, una cronologia e una bibliografia (di Maria Elena Severini) un indice analitico (curato da Francesca Dell'Omodarme). Nella

silloge manca la commedia *Candelaio*, secondo un'impostazione che risale a Giovanni Gentile e che risente di una sminuita considerazione per gli elementi più spiccatamente esterni allo sviluppo speculativo della filosofia bruniana, di per sé già intrisa di vigore immaginifico. In mancanza di una spiegazione diretta del curatore, si può ritenere che sia valsa in questo caso la distinzione di genere, più che di pertinenza teorica o congruità tematica. Nell'ampia e articolata introduzione, dal significativo titolo *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, Ciliberto accompagna il Nolano dall'esito cruento della sua morte, attraverso i contrasti e le inquietudini dallo stesso filosofo espressi nei suoi dialoghi e protrattisi anche nel corso della storia della sua fortuna, fino al sostanziale isolamento perdurante anche nel nostro secolo, nel corso del quale la lingua di Bruno è rimasta «un punto oscuro, un ostacolo insuperabile, o da aggirare prendendo le opportune misure» (p. LXXVII), ossia respingendo il suo pensiero nel limbo dell'eccentricità. A proposito della collocazione nella nuova collana dei Meridiani, solo la sua prosecuzione potrà dirci se essa è risultata opportuna, dal momento che la spiritualità di Bruno è davvero poco confrontabile, in qualsiasi conto la si voglia tenere, con altre esperienze forti dello stesso tipo offerte dalla storia del pensiero filosofico.

G.L.P



G. B., *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di E. Canone, Silvio Berlusconi Editore (Arnoldo Mondadori Editore), Milano 2000, LII-424 pp., con sette fig. f.t. e un ritratto di Bruno ad opera di O. Mazzonis.

Questa nuova edizione dello *Spaccio* a cura di Eugenio Canone, filologicamente irreprensibile, approntata con il decoro esteriore che si conviene a un classico della letteratura mondiale, ripropone un testo su cui la critica sembra destinata a interrogarsi ancora a lungo, nello sforzo di penetrare i diversi strati su cui si dispone il suo senso. Le avvertenze che Bruno premette al testo nell'*Epistola explicatoria* già fanno presagire che cogliere il senso della vicenda narrata nello *Spaccio* sarà un'impresa non facile né immediata: egli non parlerà «assertivamente» bensì, come connaturato alla dimensione dialogica, poliprospectica dell'opera, «indefinitamente, come messo in difficoltà, posto in campo, cacciato in teatro»; e più avanti, nel vivo dei dialoghi, il Nolano farà significativamente l'elogio dell'onesta Dissimulazione di cui «talvolta sogliono servirsi anco gli dèi; perché talvolta, per fuggir invidia, biasmo et oltraggio, con gli vestimenti di costei la Prudenza suole occultar la Veritate». Era inevitabile che fin dalla pubblicazione dell'opera si moltiplicassero i tentativi di penetrarne i sensi riposti. Chi era la bestia trionfante il cui 'spaccio' veniva auspicato dall'autore con così veemente passione morale? Era forse il papa, come ritenevano Kaspar Schoppe e Leibniz, o la metafora alludeva a un quadro più vasto e generale? Nel corso dei secoli le interpretazioni si sarebbero succedute senza sosta, prendendo a volte direzioni opposte. Eugenio Canone ha corredato la sua edizione di un vasto apparato di note che costituisce uno strumento

prezioso per orientarsi nei labirintici meandri della scrittura bruniana, mentre nell'ampia introduzione che la precede, lo studioso prende a sua volta posizione su alcune possibili chiavi di lettura dell'opera. Un dato che grazie all'acribia del curatore sembra definitivamente acquisito alla filologia bruniana riguarda il carattere autobiografico, finora sfuggito agli studiosi, di alcune pagine dello *Spaccio*: lette in questa luce esse rivelano in modo toccante il travaglio del Nolano, nelle strettezze materiali e spirituali del suo esilio londinese: «ti cacciaro dallo tuo natio albergo, ... ti alienaro da gli amici, ... ti allontanaro dalla patria, e ti bandiro a poco amichevole contrade».

M.L.B.



G. B., *Poemi filosofici latini*. Ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Agorà, La Spezia 2000, XLVII-907 pp.

Eugenio Canone ha curato questa ristampa anastatica dei poemi francofortesi di Bruno corredandola di una pregevole introduzione in cui il tema neoplatonico della processualità del divino viene messo al centro della riflessione poematica bruniana. La dialettica che ne scaturisce tra pluralità e unità, tra movimento e immobilità – tra la ricchezza delle determinazioni individuali e la neutra indifferenza del principio originario è contrassegnata da una tensione sempre al limite della contraddizione, tramite cui si cerca di pensare l'impensabile e raffigurare l'irraffigurabile. Nella trilogia poematica – e da questo punto di vista si comprende bene come la scelta di scrivere in versi non sia affatto accidentale – Bruno mette in gioco tutto l'armamentario concettuale della metafisica platonico-pitagoreggiante, dal *Timeo* di Platone alla *Docta ignorantia* di Cusano: la monade, la *coincidentia oppositorum*, la *conversio*, l'*omnia in omnibus*. Come Canone ben mostra con dovizia di riferimenti ai testi classici del platonismo e citazioni dall'opera di Bruno, l'anima è nozione sulla quale si appunta il maggior sforzo speculativo del Nolano. È grazie a quella che Canone chiama la 'flessibilità' del concetto d'anima che Bruno riesce a mantenere in equilibrio le diverse componenti della maestosa architettura poematica e a permeare di vita il mosaico dei riferimenti classici (teologici, filosofici e poetici). L'anima vi appare come principio di movimento e vita, centro formatore dell'universo, fondamento dell'essere, principio di individualità sostanziale nell'uomo. A partire da Felice Tocco, sulla dottrina bruniana dell'anima è pesato il severo giudizio di contraddittorietà concettuale. Canone, invece, nel progetto bruniano di un'enciclopedia delle scienze speculative (premessa ad un'ulteriore e mai realizzata enciclopedia delle arti liberali e inventive) rintraccia una coerenza di fondo e ne ricostruisce anche le fasi materiali nei drammatici anni immediatamente precedenti all'arresto. Da un punto di vista più propriamente concettuale, Canone individua nel tema della metamorfosi un possibile nucleo interpretativo capace di risolvere, almeno in parte, la tensione determinata nella metafisica bruniana dalle diverse, e a volte contrastanti, dimensioni dell'anima. È in questa prospettiva, secondo Canone, che la nozione di metamorfosi (dal tema ermetico della

conversione nella natura divina alla dottrina gnoseologica della trasformazione del pensiero nell'oggetto di pensiero, dalla teoria della metempsicosi al motivo della capacità di mutamento dell'amore) può fornire un possibile punto di incontro alla 'filosofia della mente' e alla 'filosofia della natura'.

G.G.



G. B., *Die Kabbala des Pegasus*, übersetzt und herausgegeben von K. Neubauer, mit einer Einleitung von M. Ciliberto, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000 («Philosophische Bibliothek», 528), xxxvii-84 pp.

La prefazione del curatore (pp. vii-x) offre un'esposizione sommaria dell'argomento del dialogo bruniano. Il curatore si basa sull'«edizione critica» di G. Gentile a cura di G. Aquilecchia del 1958 («3. Auflage der kritischen Ausgabe, *Dialoghi italiani*, Firenze 1958»: p. ix), pur prendendo in debita considerazione l'introduzione di N. Badaloni all'«edizione francese» della *Cabala* nel volume VI delle *Oeuvres complètes* di Bruno (Paris 1994), «che contiene importanti indicazioni filologiche di Giovanni Aquilecchia» («die wichtige philologische Angaben von Giovanni Aquilecchia enthält»: *ibid.*). Va precisato che l'edizione dei *Dialoghi italiani* all'interno delle *Oeuvres complètes* presso 'Les Belles Lettres' (dunque anche della *Cabala*) presenta il «texte établi par Giovanni Aquilecchia» e che si tratta quindi di un'edizione critica, non solo di una «französische Ausgabe». Nella prefazione, Neubauer non fa riferimento alla precedente traduzione tedesca a cura di L. Kuhlenbeck (nel volume VI dei *Gesammelte Werke*, Jena 1909), menzionata tuttavia in nota (pp. 76, 79). Da quest'ultima comunque si discosta alquanto (e non per il peggio; cfr. ad esempio p. 79, nota a p. 34, 15, dove «gentile» è reso con «christlich»), optando per una traduzione leggibile che aderisca il più possibile al testo originale (pp. 1-72; le note del curatore a p. 73 ss.). Da notare un curioso eufemismo: «cesso» è reso con «Abfalleimer» (p. 50), laddove Kuhlenbeck (trad. cit., p. 50) aveva un più appropriato «Abtritt». L'introduzione di Michele Ciliberto (pp. xi-xxxvii, tradotta anch'essa dal curatore) discute la collocazione della *Cabala* all'interno dei *Dialoghi italiani*, in particolare dei 'dialoghi morali' (Gentile) *Spaccio* e *Furori*: «Pertanto l'asinità cristiana («christliches Eseltum»), ancorata nella scissione tra Dio, uomo e natura, diventa espressione dell'unione sostanziale della realtà nel suo complesso» (p. xiv). Al centro dell'argomentazione della *Cabala*, accanto al tema della decadenza prevalente in ambito religioso e filosofico-scientifico, sta l'insistenza sulla completa unità e omogeneità della realtà (p. xxxvi s.). Il merito filologico di Aquilecchia viene messo in rilievo in riferimento a un passo dialogico (cfr. BOeuC VI, pp. lxi ss., 121) che ne permette un'interpretazione che privilegia la provvidenza divina rispetto al potere decisionale umano (p. xxxiv s.; la traduzione del passo a p. 52 non ne tiene conto).

D.v.W.



G. B., *Om årsagen, princippet og enheden*, i oversættelse ved O. Jorn og med indledning af A. Haaning, Reitzel, København, 2000, 272 pp.

Con la traduzione del dialogo *De la causa, principio et uno* un testo integrale di Giordano Bruno è divenuto per la prima volta accessibile ai lettori danesi. Il pensiero di Bruno ha lungamente vissuto in Danimarca una vita sotterranea. Il mineralogista e filosofo Henrik Steffens mostrava una grande ammirazione per il Nolano nelle sue lezioni e scritti (*Indledning til filosofiske Forelæsninger*, 1803) che ebbero grande influenza sul romanticismo danese. Nel secolo seguente il filosofo e teologo Harald Høffding ritornava a Bruno, non solo per inscrivere la sua cosmologia e metafisica nello sviluppo scientifico e filosofico del Rinascimento (*Den nyere Filosofis Historie*, 3^a ed., 1921) ma anche, in modo originale, per analizzare l'esperienza della totalità e le sue implicazioni psicologiche, facendo propri temi come l'ironia, l'umorismo e l'entusiasmo per la vita (*Den store Humor*, 1923). Dopo Harald Høffding la filosofia bruniana ha ricevuto poca attenzione tra gli storici della filosofia in Danimarca. La nuova traduzione di Ole Jorn non offre così soltanto un testo integrale di Bruno, ma anche un nuovo accesso a una delle fonti della vita intellettuale danese. Il volume contiene un'introduzione di 122 pagine, nelle quali Aksel Haaning delinea sia le peregrinazioni europee di Bruno, sia il contenuto filosofico del dialogo; nell'ultima parte Haaning segue l'analisi di Greenburg. In una nota linguistica Ole Jorn giustifica l'uso nella traduzione di un linguaggio filosofico meno tecnico di quello dell'originale. Alla fine della nota, Jorn fornisce anche un glossario dei termini italiani, accostati a quelli danesi scelti dal traduttore. Benché sia sempre possibile discutere concrete scelte di traduzione, questa lista ha il pregio di chiarire al lettore le scelte operate. Il traduttore è pienamente riuscito – e in modo competente – nel difficile compito di rendere il testo leggibile in danese. La precisione grammaticale e concettuale di questa traduzione è notevole; le variazioni stilistiche del testo italiano sono trasposte in modo chiaro e adeguato; anche l'ironia di Bruno sopravvive. La traduzione è basata sul testo critico di Giovanni Aquilecchia, nell'edizione Les Belles Lettres, Paris 1996.

L.C.



G. B., *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000 («Classici», 67), CXLII-1594 pp.

L'importante volume presenta una nuova edizione, con traduzione italiana a fronte ed ampio commento, degli scritti bruniani editi da Felice Tocco e Girolamo Vitelli nel terzo volume degli *Opera latine conscripta*, Firenze 1891, ad eccezione dei commentari aristotelici (*Libri Physicorum Aristotelis explanati*), cioè dei seguenti testi: *Lampas triginta statuarum*, *De magia naturali* (il titolo – come in altri casi – non è nei codici; Tocco e Vitelli ave-

vano intitolato il trattato *De magia*, ma Bruno stesso nel *De vinculis* fa riferimento al testo chiamandolo «De naturali magia»), *Theses de magia*, *De magia mathematica*, *De rerum principiis et elementis et causis*, *Medicina Lulliana*, *De vinculis in genere*. Per il *De magia mathematica* si tratta in realtà di una prima edizione, avendo i curatori dell'Edizione Nazionale deciso di pubblicare solo degli estratti del testo, considerando come superflua un'edizione dell'opera; con la giustificazione – ovviamente non condivisibile – che essa non sarebbe che «una riunione di *excerpta* da diversi autori, come la *Steganografia* del Tritemio, gli *Elementa magica* di Pietro di Abano, i due trattatelli del Pseudo-Alberto Magno *De virtutibus herbarum* e *De mirabilibus mundi*, e principalmente il *De occulta philosophia* di Agrippa». Ma, come sottolinea con forza Michele Ciliberto nell'introduzione al volume, il giudizio problematico di Tocco e Vitelli riguardava – con qualche eccezione, che comunque non modificava la valutazione di fondo – l'intero corpus degli scritti inediti, la cui pubblicazione era peraltro molto attesa, in particolare dopo l'annuncio (venticinque anni prima) della messa all'asta a Parigi di quello che sarebbe poi stato noto come codice Norov. Certo, la critica bruniana novecentesca (specialmente a seguito del volume di Antonio Corsano del 1940 e del libro di Frances A. Yates del 1964) ha espresso una valutazione più articolata su quei testi che Tocco definiva un vero e proprio «Opus magicum» di Bruno, tenendo da parte la *Lampas triginta statuarum* e il *De vinculis in genere*, ma – come osserva Ciliberto – anche se la Yates, più di altri, ha trasformato «le opere magiche, prima tenute al margine, nella “chiave di volta” di tutta l'esperienza umana, intellettuale e filosofica del Nolano», è davvero singolare che la studiosa inglese, nel costruire la sua fortunata interpretazione di Bruno come ‘mago ermetico’, dedichi più attenzione alla *Cena*, allo *Spaccio* e ai *Furori* che al *De magia* e al *De vinculis*; in tal modo, la Yates eludeva fondamentalmente le precise implicazioni filosofiche del discorso di Bruno sulla magia – e, va rimarcato, il Nolano teneva conto di più ‘tradizioni’ –, nei suoi stretti legami con l'ontologia e la filosofia della natura delineate nei dialoghi italiani e nella trilogia poematica (cfr. *Introduzione*, ivi, pp. xxii e xxiv). Tutti i testi compresi nella presente edizione sono importanti – pur tenendo conto di una distinzione di livelli, e senz'altro la *Lampas triginta statuarum* è, anche per la complessità di struttura e per il valore cui il filosofo attribuiva all'opera, a lungo meditata e rielaborata, uno degli scritti più significativi del Nolano –; importanti per cogliere aspetti essenziali del pensiero di Bruno spesso trascurati, e per avvicinarsi a quel progetto di un'originale enciclopedia delle scienze e delle arti, cui il filosofo lavorava nell'ultima fase della sua attività.

E.C.

TOMMASO CAMPANELLA

Tommaso Campanella, a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1999 («Cento libri per mille anni»), LV-1026 pp.

Dopo quella dedicata a Giordano Bruno, è apparsa nella collana «Cento libri per mille anni» una poderosa raccolta di testi di Tommaso Campanella; e se il volume bruniano è tutto nel segno della grande stagione filologica e critica dell'Ottocento, la silloge campanelliana, curata con la consueta passione da Germana Ernst, si segnala non solo per l'ampiezza della scelta, ma anche per l'attenzione rivolta ai nuovi dati testuali e documentari emersi nel corso degli ultimi anni. Al lettore viene riconsegnato, così, un Campanella per alcuni aspetti originale, come mostrano alcune primizie costituite dalla prima traduzione in italiano di alcuni essenziali testi latini. Tra questi, va segnalato senz'altro il *Sintagma dei propri libri e sul corretto modo di apprendere*, il testo autobiografico del 1632, così come la versione del *De siderali fato vitando*. Da questa felice operazione di scrostatura, cui l'opera di Campanella è peraltro sottoposta da qualche tempo, le pagine del filosofo più tormentato nel fisico e nelle opere vengono restituite alla loro lucida efficacia stilistica e intrinseca vitalità. Il volume è introdotto da Nicola Badaloni, che segue con acume il pensiero filosofico e politico di Campanella nella sua evoluzione, attraverso la esposizione delle sue opere più significative. All'introduzione seguono le sezioni *Vita e opere*, un'accurata *Bibliografia* degli scritti e degli studi critici, nonché una scelta antologica dedicata alla *Critica*, curata da Eugenio Canone. La prima parte del volume raccoglie *Scritti autobiografici e letterari*; la seconda è dedicata a *Filosofia e natura*; infine la terza parte riguarda il *Pensiero politico*. Il volume si avvale anche dell'apporto di Guido Giglioni per le note al *Del senso delle cose*, e di Monica Fintoni per le note agli *Aforismi politici*. Tutte le traduzioni sono della curatrice, eccettuata quella della lettera a Enrichetta di Borbone che è stata riprodotta, in segno di ideale omaggio, nella versione di Luigi Firpo.

G.L.P.



T. C., *Compendio di filosofia della natura*. Testo inedito. Edizione del testo latino di G. Ernst; introduzione, traduzione e note di P. Ponzio, Rusconi, Milano 1999, 261 pp.

La publication d'un texte inédit de Campanella est toujours un événement notable. Fragment arraché à la masse des écrits du dominicain connus jusque-là uniquement à travers un titre – pas toujours bien établi – toute oeuvre campanellienne livrée pour la première fois au public suscite *a priori* curiosité et intérêt, en même temps qu'elle comble une lacune dans le corpus campanellien. Le texte publié ici pour la première fois par G. Ernst, traduit et préfacé par P. Ponzio, est connu par trois manuscrits, dont deux (conservés à la Biblioteca Apostolica Vaticana) ont pour titre approximatif *Epilogus* (ou *Epilogismus*) *physiologiae*, tandis que le troisième (conservé à la Bibliothèque Nationale de France) est intitulé *Physiologiae compendium*. C'est ce dernier titre qui a été retenu pour la présente édition. Écrit à vocation pédagogique, ce *Compendio di filosofia della natura* a été composé très vraisemblablement en 1620, époque où l'auteur emprisonné au Castel

Nuovo, soumis à un régime de détention moins sévère, nous apprend que «publicamente lesse ogni scienza, theologia, cosmografia, politica, astrologia et altre, a tanti signori spagnoli et italiani...». La philosophie de la nature faisait bien évidemment aussi partie de ce programme encyclopédique, et le caractère de sommaire ou de résumé du présent texte implique des développements oraux de la part de l'auteur, qui pour ce faire devait puiser dans le matériau plus abondant rassemblé dans la *Physiologia epilogistica* et surtout dans les *Quaestiones physiologicae*. Une mise en parallèle utile à la fin de l'ouvrage entre les chapitres de ces trois oeuvres (le *Compendio* en compte 63) permet de mesurer les points de recouvrement, mais aussi les écarts quant aux matières traitées. Dans son introduction, l'auteur rappelle les difficultés de ses prédécesseurs à dater de façon précise ce texte qui fournit lui-même la solution du problème (cf. chap. IV, § 11; on notera cependant qu'un des manuscrits donnerait une datation différente). La brève analyse thématique du *Compendio* conduit à la conclusion que le spécialiste de la philosophie naturelle de Campanella n'apprendra rien de nouveau à la lecture de ce court texte. En revanche, pour qui voudrait s'initier à la doctrine campanellienne dans ce domaine, le présent écrit fournira une bonne initiation en donnant commodément accès à une thématique certes mieux développée dans d'autres oeuvres, mais qui ont l'inconvénient d'être difficilement accessibles. On ne peut donc qu'approuver l'initiative de G. Ernst et de P. Ponzio d'avoir mis à la disposition du lecteur, sous un format pratique et à un prix abordable susceptible de lui assurer une large diffusion, une édition critique du texte latin inédit du *Compendium physiologiae* avec en vis-à-vis une traduction italienne annotée.

M.-P.L.



T. C., *Le poesie*, a cura di D. Maffia, prefazione di E. Mandruzzato, Sistema Bibliotecario Vibonese, Vibo Valentia 1999, 576 pp.

Questa edizione delle *Poesie* campanelliane rientra nella Collana di Edizioni regionali della civiltà calabrese edita dal Sistema bibliotecario vibonese per conto dell'Assessorato ai Beni culturali della Regione Calabria – segnaliamo che i volumi della collana, che comprende «alcune tra le opere più significative della cultura calabrese tra il Cinquecento e l'Ottocento», vengono distribuiti gratuitamente alle Biblioteche universitarie e agli Istituti culturali italiani e stranieri, facendone richiesta al Centro Sistema Bibliotecario, piazza Diaz 2, 89900 Vibo Valentia, tel. 0963 547538; fax -557; e mail: csb589mediaweb.it. L'edizione delle *Poesie* è preceduta da un profilo di E. Mandruzzato (*L'eroico Campanella*) e da una attenta Introduzione del curatore, Dante Maffia, poeta egli stesso, studioso di letteratura italiana e autore, fra altri numerosi volumi e saggi, del libro *Il romanzo di Tommaso Campanella*, Spirali 1999; alle pagine introduttive fanno seguito puntuali apparati critici e bio-bibliografici. Come chiarisce nell'Avvertenza il curatore, l'edizione riproposta è quella curata da Firpo negli *Scritti letterari*, primo e unico volume di *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1954, aggior-

nata con i ritrovamenti più recenti compresi nell'edizione curata per Einaudi da Francesco Giancotti. Come si sottolinea sempre nell'Avvertenza, il meritorio scopo del volume è quello di «acquisire una cerchia più ampia di lettori non necessariamente di professione letteraria ma attenti come a cosa viva alla poesia di pensiero», rendendo «più facile e confidenziale» la lettura delle ardue poesie campanelliane, grazie a opportune note esplicative e di commento, e presentando un quadro agile e informato delle interpretazioni critiche più significative.



T. C., *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2000, 171 pp.

Se la corrispondenza campanelliana risulta indispensabile per l'indagine della biografia e del pensiero dello Stilese, questo volume – che appare in una nuova collana intitolata «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese» – si presenta come uno strumento significativo e rilevante in quanto raccoglie per la prima volta e unitariamente tutte le lettere non comprese nell'edizione curata da Vincenzo Spampanato per i tipi di Laterza nel 1927. Le 38 lettere che compongono la raccolta – che spazia dagli anni giovanili fino all'ultimo periodo parigino – documentano le relazioni europee intrattenute da Campanella vuoi con filosofi e letterati, vuoi con personalità del mondo ecclesiastico e politico. Ritroviamo infatti tra i suoi corrispondenti non solo pensatori come Gaspare Schoppe e Marin Mersenne, come il medico tedesco ascritto ai Lincei Giovanni Fabri o Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, ma anche interlocutori più propriamente politici come don Filippo Colonna, connestabile del regno di Napoli e i viceré di Napoli cardinale Gaspare Borgia e Antonio Alvarez de Toledo, duca d'Alba. E ancora, Campanella scrive al granduca Cosimo II de' Medici e al duca di Mantova Ferdinando Gonzaga, al cardinale Francesco Barberini e a papa Urbano VIII, al gran cancelliere Pierre Séguier e al diplomatico di Richelieu Pomponne II de Bellièvre, al re di Francia Luigi XIII e a Enrichetta Maria di Borbone, sorella di Luigi XIII e regina d'Inghilterra per essere andata sposa a Carlo I. Né mancano momenti autobiografici di intensa drammaticità come quelli relativi alle tristi condizioni della carcerazione. Nella missiva del novembre 1620 al cardinale Gaspare Borgia, viceré di Napoli, Campanella, sollecitando la somma dovuta per il suo mantenimento nel carcere di Castel Nuovo, afferma «che son quattro mesi che non è pagato per il suo vitto secondo il solito, e si muore di fame» (p. 74), mentre, da un memoriale al nunzio di Napoli che risale al 1606, emergono le disperate condizioni a cui il filosofo è sottoposto nella carcerazione in Sant'Elmo: «son doi anni e più che sta in una fossa posta sopra un'altra fossa e l'acqua; e le mura stillano; e quando piove entra la pioggia; e non vede mai la luce e ha sempre notte, con li ferri a' piedi, dormendo vestito; è mezzo nudo, stracciato e smorto, con dolor di denti, di petto, di milza, di testa, che spesso cade morto; né ci è chi l'aiuti; né chi possa vivere in quel luogo; mangia sette grani al dì, a discrezion d'un povero alguazile» (p. 30). Queste lettere, fino a ora difficilmente reperibili in quanto edite in un ampio arco cronologico e in diverse

pubblicazioni, pongono inoltre nuovi problemi critici e metodologici; come ha sottolineato nella sua Presentazione la curatrice, la raccolta mostra infatti «l'esigenza e l'urgenza di una nuova edizione critica e unitaria delle lettere campanelliane nella loro completezza» (p. 11).

L.B.



T. C., *Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata liber XIV*, edizione critica e traduzione italiana a cura di T. Rinaldi, Levante, Bari 2000, xxii-209 pp.

Con il XIV libro, ora pubblicato, prosegue il lavoro di edizione critica dell'opera metafisica di Tommaso Campanella. Il presente volume, dedicato interamente a problematiche inerenti all'anima umana, si apre con l'esigenza di fornire le ragioni che conducono l'uomo a occuparsi della conoscenza dell'anima, e quindi della mente, in quanto primo elemento gnoseologico su cui poggiare tutte le altre conoscenze derivate. Campanella sembra così voler stabilire una priorità del conoscere rispetto alla costruzione che lo stesso conoscere opera sulla realtà. Ed è proprio il concetto di anima che può attuare un tale intento, e questo a partire dalla identificazione di essere e conoscere che si verifica soltanto all'interno dell'anima umana, cosicché l'anima è sì il primo elemento gnoseologico, ma costituisce anche quell'origine ontologica che lega l'uomo all'infinito, il mondo naturale alla sfera dell'eterno. Il *De anima umana* di Tommaso Campanella non tralascia, tuttavia, di prendere in esame le questioni più rilevanti intorno allo stesso concetto di anima che percorrevano il dibattito filosofico rinascimentale. In particolare, Teresa Rinaldi nella sua Introduzione, mette a fuoco tre questioni fondative che costituiscono, in realtà, tre aspetti di un unico motivo conduttore: la presa di distanza, operata dal filosofo di Stilo, nei confronti del concetto aristotelico di anima in quanto forma del corpo. Partendo, pertanto, da tale posizione Campanella – in una prospettiva di recupero del dibattito platonico e patristico concernente il concetto di anima – si preoccuperà, innanzitutto, di definire i termini dell'unità del composto anima-corpo, in secondo luogo, di chiarire il problema dell'origine dell'anima in quanto *mens*, e in terzo luogo, di risolvere la questione dell'immortalità dell'anima.

P.P.



T. C., *De conservatione et gubernatione rerum, Theologicorum liber VI*, edizione critica, con note e traduzione italiana, a cura di M. Muccillo («Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano» serie II, 40), Roma 2000, 136 pp.

Proseguendo la meritoria opera di Romano Amerio dell'edizione dei libri inediti della *Teologia* campanelliana, Maria Muccillo, dopo avere pubbli-

cato il l. XX *De ceremonialibus*, ha curato l'edizione critica dell'importante VI libro (per la questione della numerazione dei libri della *Theologia*, cfr. M. Muccillo, *La pubblicazione della Theologia di Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 547-550). Il testo costituisce, insieme all'omologo libro XV della *Metaphysica*, l'unica trattazione *in extenso* specificamente dedicata da Campanella alla conservazione, tema fondamentale nel suo pensiero. Fin dal giovanile *De sensu rerum et magia* lo Stilese aveva individuato nella conservazione il sommo bene e il fine ultimo di tutti gli enti, ma in seguito tale dottrina viene sviluppata e ampliata da un punto di vista metafisico e teologico. Il titolo stesso del libro è rivelatore dello stretto legame che intercorre, nella concezione campanelliana, tra conservazione e governo, legame risultante della stessa interrelazione tra le primalità. Sebbene la conservazione risulti riconducibile più all'azione della prima primalità, mentre il governo a quella della seconda, le due attività vanno considerate e studiate congiuntamente, in quanto di fatto inestricabili. Dio, afferma Campanella, potrebbe sì conservare tutte le cose separatamente, ma in tal modo non potrebbe governarle, ovvero dirigerle ai loro fini. Per questo è necessario non solo che ad ogni ente venga elargita la permanenza nel proprio essere, cioè la conservazione, ma anche che tutti siano diretti ai loro propri fini e al fine ultimo dalla Sapienza divina per mezzo del governo. La conservazione fornisce dunque il principio e il fine dal quale e per il quale tutte le cose sono; il governo è scienza dei mezzi atti a raggiungere tale fine. Su questa base, Campanella stabilisce una complessa e articolata dottrina della causalità, che comporta una precisa gerarchia di compiti e funzioni. L'osservanza di tale ordine assicura così il raggiungimento di quell'armonia definita come l'appropriata disposizione delle cose verso il loro fine, e dei fini verso Dio, dal quale e per il quale tutte le cose sono.

M.G.A.

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. Ariosto

Philosophen der Renaissance. Eine Einführung, hrsg. von P. R. Blum, Primus Verlag (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 1999, 245 pp.

Paul Richard Blum raccoglie in questo volume diciannove contributi dedicati da altrettanti specialisti del settore alle figure più rappresentative della filosofia del Rinascimento, con l'intento di fornirne un ritratto introduttivo. Il volume, come ricorda lo stesso curatore, si colloca in un certo senso affianco del celebre libro di Paul Oskar Kristeller *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* del 1964, ma rispetto ad esso estende l'interesse oltre i confini italiani. In brevi monografie vengono messi in luce, attraverso prospettive metodologiche e storiografiche proprie dei singoli studiosi, i motivi salienti dei pensatori considerati, di cui vengono tratteggiati la vita, le opere, il nucleo speculativo e anche gli influssi. A conclusione di ogni monografia è posta una bibliografia essenziale, che tiene conto in modo particolare delle edizioni e della letteratura di area tedesca. Il Rinascimento viene assunto come categoria storiografica essenzialmente periodizzante, in cui sono accolte anche istanze che non appartengono tipicamente alla carica innovatrice da esso espresso, come mostra l'estensione del volume, che muove da 'premesse' lulliane per giungere, dopo aver considerato alcuni autori del Quattrocento, fino al tardo Rinascimento e alla ripresa della scolastica. La ricognizione, infatti, si apre con un saggio di Charles Lohr su Raimondo Lullo, cui seguono quelli di Peter Schulz sulle controversie tra platonici e aristotelici (in particolare Pletone, Trapezunzio e Bessarione), dello stesso Blum sull'umanesimo filosofico di Lorenzo Valla, di Detlef Thiel su Nicola Cusano, di Michaela Boenke su Leon Battista Alberti, di Stéphane Toussaint su Giovanni Pico della Mirandola, di Tamara Albertini sulla centrale figura di Marsilio Ficino, di Jill Kraye sull'aristotelismo di Pietro Pomponazzi, di Heinrich C. Kuhn su Niccolò Machiavelli, di Wolf-Dieter Müller-Jahncke su Agrippa di Nettesheim, di Günter Frank su Melantone, di Sachiko Kusukawa sulla riforma antiaristotelica di Pietro Ramo, di Cees Leijenhorst su Bernardino Telesio e il suo naturalismo, di Heikki Mikkeli su Jacopo Zabarella, di Reto Luzius Fetz su Montaigne, di Thomas Leinkauf sulla filosofia di Francesco Patrizi, di Eugenio Canone su Giordano Bruno, di Emmanuel J. Bauer sulla ripresa scolastica ad opera di Francisco Suárez, e infine di Germana Ernst su Tommaso Campanella. Già solo questo scarso elenco dà la misura della portata del volume che – pur rimanendo fedele al taglio editoriale della collana di guide alle grandi stagioni del pensiero filosofico in cui è compreso –, offre un percorso di lettura comprensivo delle diverse linee di sviluppo del Rinascimento. Nella *Einleitung* Blum individua il filo conduttore di quest'ultimo nelle questioni relative al metodo, al principio unitario universale (il rapporto uno-molti),

al ruolo della letteratura e della lingua, sia nel senso degli *studia humanitatis* sia in quello più complessivamente metalinguistico che investe la politica e l'etica, ossia la prassi e la storia umana, sul cui terreno sono impegnati autori tanto diversi tra di loro quali furono Campanella, Machiavelli, Patrizi, Montaigne. Così anche sul terreno della teologia ci si trova di fronte ad un tentativo di guardare ai contrasti religiosi tra protestanti e cattolici da un punto di vista unitario, comune a tutta la strategia cosmologica, naturalistica e religiosa del Rinascimento, tanto che «Melantone e Suárez rappresentano in questo volume la Riforma protestante e cattolica del Rinascimento» («Melanchton und Suárez vertreten in diesem Band die protestantische und die katholische Reform in der Renaissance», p. 5).

G.L.P.



P. R. Blum, *Giordano Bruno*, Verlag C. H. Beck, München 1999 («Beck'sche Reihe – Denker»), 170 pp.

In dieci densi capitoli, Paul Richard Blum offre un'esposizione della filosofia bruniana, scandita in base alle tappe biografiche del Nolano, molto apprezzabile quanto a dettaglio e approfondimento. Ampio spazio è concesso alla filosofia bruniana della natura (cap. V, pp. 44-73), la cui rilevanza sul piano metafisico e scientifico viene discussa in merito alle problematiche emergenti dall'opposizione di Bruno alla fisica aristotelica nella sua configurazione scolastica, in particolare nel suo impatto sulla metafisica di Tommaso d'Aquino. Nel capitolo VI (pp. 74-96), che verte su 'religione e etica' nel pensiero bruniano, l'autore si chiede se, in base ai presupposti cosmologici e metafisici, si dia in Bruno un'etica propriamente detta (p. 74 s.). Semmai, nei *Furori* essa verrebbe a identificarsi con «un'arte, un sistema di immagini fantastiche» (p. 76 s.). Bruno confermerebbe «una verità fondamentale della teologia cristiana, specialmente di quella cattolica», che egli vorrebbe salvare «come simbolo», «come principio morale colto in un'immagine», cioè l'*agnus Dei* (p. 79). Un qualche disagio dell'autore nei confronti del Bruno 'martire' si avverte nell'ultimo capitolo, dedicato alla fortuna del Nolano (pp. 151-59). Egli così 'reinterpreta' una brillante pagina di L. Firpo: Bruno «fu ritenuto un martire della libertà di spirito, anche se Luigi Firpo, conoscitore del suo processo, ha constatato che fosse sì vittima dell'intolleranza, "la quale, però, è solo comprensibile nel contesto storico" ["die man aber nur im historischen Rahmen verstehen kann"]». Non si è più preso in considerazione che il caso di Bruno ha sin dall'Illuminismo animato il dibattito sulla tolleranza e sulla libertà di pensiero, perché egli la rivendicava per sé, senza però che lui stesso, come polemista, ne avesse dato un esempio» (p. 157). Laddove Firpo, nella pagina citata (*Il processo di G. B.*, Roma 1993, p. 114), afferma: «Bruno rimane la vittima di una intolleranza, la cui giustificazione non va oltre il piano storico». E, dopo aver parlato dell'intransigente «caratteraccio» di Bruno, lo studioso torinese si domanda: «ma basterebbero forse queste e cento altre accuse di tal fatta a giustificare un solo tizzo del rogo?» (*ibid.*); ed è chiaro che l'osservazione contempla anche una valutazione di carattere

al ruolo della letteratura e della lingua, sia nel senso degli *studia humanitatis* sia in quello più complessivamente metalinguistico che investe la politica e l'etica, ossia la prassi e la storia umana, sul cui terreno sono impegnati autori tanto diversi tra di loro quali furono Campanella, Machiavelli, Patrizi, Montaigne. Così anche sul terreno della teologia ci si trova di fronte ad un tentativo di guardare ai contrasti religiosi tra protestanti e cattolici da un punto di vista unitario, comune a tutta la strategia cosmologica, naturalistica e religiosa del Rinascimento, tanto che «Melantone e Suárez rappresentano in questo volume la Riforma protestante e cattolica del Rinascimento» («Melanchton und Suárez vertreten in diesem Band die protestantische und die katholische Reform in der Renaissance», p. 5).

G.L.P.



P. R. Blum, *Giordano Bruno*, Verlag C. H. Beck, München 1999 («Beck'sche Reihe – Denker»), 170 pp.

In dieci densi capitoli, Paul Richard Blum offre un'esposizione della filosofia bruniana, scandita in base alle tappe biografiche del Nolano, molto apprezzabile quanto a dettaglio e approfondimento. Ampio spazio è concesso alla filosofia bruniana della natura (cap. V, pp. 44-73), la cui rilevanza sul piano metafisico e scientifico viene discussa in merito alle problematiche emergenti dall'opposizione di Bruno alla fisica aristotelica nella sua configurazione scolastica, in particolare nel suo impatto sulla metafisica di Tommaso d'Aquino. Nel capitolo VI (pp. 74-96), che verte su 'religione e etica' nel pensiero bruniano, l'autore si chiede se, in base ai presupposti cosmologici e metafisici, si dia in Bruno un'etica propriamente detta (p. 74 s.). Semmai, nei *Furori* essa verrebbe a identificarsi con «un'arte, un sistema di immagini fantastiche» (p. 76 s.). Bruno confermerebbe «una verità fondamentale della teologia cristiana, specialmente di quella cattolica», che egli vorrebbe salvare «come simbolo», «come principio morale colto in un'immagine», cioè l'*agnus Dei* (p. 79). Un qualche disagio dell'autore nei confronti del Bruno 'martire' si avverte nell'ultimo capitolo, dedicato alla fortuna del Nolano (pp. 151-59). Egli così 'reinterpreta' una brillante pagina di L. Firpo: Bruno «fu ritenuto un martire della libertà di spirito, anche se Luigi Firpo, conoscitore del suo processo, ha constatato che fosse sì vittima dell'intolleranza, "la quale, però, è solo comprensibile nel contesto storico" ["die man aber nur im historischen Rahmen verstehen kann"]». Non si è più preso in considerazione che il caso di Bruno ha sin dall'Illuminismo animato il dibattito sulla tolleranza e sulla libertà di pensiero, perché egli la rivendicava per sé, senza però che lui stesso, come polemista, ne avesse dato un esempio» (p. 157). Laddove Firpo, nella pagina citata (*Il processo di G. B.*, Roma 1993, p. 114), afferma: «Bruno rimane la vittima di una intolleranza, la cui giustificazione non va oltre il piano storico». E, dopo aver parlato dell'intransigente «caratteraccio» di Bruno, lo studioso torinese si domanda: «ma basterebbero forse queste e cento altre accuse di tal fatta a giustificare un solo tizzo del rogo?» (*ibid.*); ed è chiaro che l'osservazione contempla anche una valutazione di carattere

storico, sempre tenendo conto che l'istituzione di cui si parla è la Chiesa. Blum ritiene inoltre degno di menzione che a Campo de' Fiori nel 1889, quando fu eretto il monumento a Bruno, «da tempo non si bruciavano più eretici» (p. 157). Il volume, apparso nella collana monografica «Beck'sche Reihe – Denker» (diretta da O. Höffe), presenta in appendice (p. 160 ss.) una tavola cronologica, una bibliografia essenziale e indici dei nomi e dei soggetti.

D.v.W.



Giordano Bruno. Opere complete, CD-Rom, a cura di N. Ordine, Lexis Progetti Editoriali in coedizione con Nino Aragno Editore, Roma-Torino 1999 (licenza mono-utente: L. 450.000 + IVA; licenza multi-utente: L. 725.000 + IVA; per informazioni e per ordinare il CD-Rom: www.lexis.it; e-mail: lexis595mclink.it).

Il CD-Rom delle *Opere complete* di Bruno è pubblicato nella collana «Classici del Pensiero Europeo» diretta da Nuccio Ordine. Come viene segnalato dal curatore nella Presentazione, nel CD-Rom è anche inserito il testo critico degli *Eroici furori* – prima dell'uscita dell'edizione a stampa (apparsa nel dicembre del 1999) –, in modo da offrire l'intero corpus dell'edizione critica delle opere italiane di Bruno messa a punto da Giovanni Aquilecchia e pubblicata dall'editore Les Belles Lettres. Oltre ai testi dei sette volumi dell'edizione francese – Paris 1993-1999 –, il CD riproduce gli scritti bruniani latini compresi nell'Edizione Nazionale curata da F. Fiorentino, F. Tocco, G. Vitelli e altri studiosi (*Opera latine conscripta...*, Neapoli-Florentiae 1879-1891, 3 voll. in 8 parti; nel CD figura il solo testo, senza le note dei curatori. Come è noto, per alcuni testi – ad es. gli *Articuli adversus Peripateticos* e, soprattutto, il *De magia mathematica* – l'edizione Tocco-Vitelli non presenta un testo integrale). Al corpus degli scritti latini dell'Edizione Nazionale si aggiungono l'*Idiota triumphans* e il *De somnii interpretatione*, come pure le *Praelectiones geometricae* e l'*Ars deformationum*, testi pubblicati da Aquilecchia rispettivamente nel 1957 e nel 1964, nonché l'edizione critica del *De umbris idearum/Ars memoriae* a cura di R. Sturlese (Firenze 1990). Per quanto concerne testimonianze e documenti relativi alla vita di Bruno, nel CD-Rom è inserita la raccolta di V. Spampanato (Firenze 1933) integrata – per la sezione dei documenti inglesi – dal contributo di Aquilecchia apparso nel 1995 in «Bruniana & Campanelliana». Di Spampanato nel CD figura anche la *Vita di Giordano Bruno* (Messina 1921), che lo stesso Ordine ha riproposto in anastatica nel 1988 – Gela Editrice – e nel 2000: Nino Aragno Editore in coedizione con Les Belles Lettres. Per i documenti processuali, nel CD si riproduce la raccolta messa a punto da L. Firpo e pubblicata nel 1993 a cura di D. Quagliani. Infine, nel CD è inserita un'appendice bibliografica redatta da M. C. Figorilli. È da notare che, rispetto al CD-Rom bruniano curato da R. Bombacigno e S. Mancini (vd. «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, 1, p. 229 ss.), in questo a cura di Ordine non sono inseriti i tre celebri studi bruniani di Tocco, che – specificamente i primi due: *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con*

le italiane, 1889; *Le opere inedite di Giordano Bruno*, 1891 – possono considerarsi come dei veri e propri commentari degli scritti latini del Nolano. Va tuttavia rilevato che la forza del CD della Lexis-Aragno consiste in particolare nel presentare il testo critico delle opere italiane di Bruno, laddove il CD dell'Editrice Biblia, in ragione dei diritti di edizione, non ha potuto che riprodurre il testo Gentile-Aquilecchia dei Dialoghi italiani, pur integrandolo con le edizioni critiche einaudiane della *Cena* e del *De la causa*. Riguardo ai testi bruniani, il CD-Rom a cura di Ordine fotografa pertanto adeguatamente la situazione fino al 1999. Per i documenti della vita del filosofo – in rapporto ai vari soggiorni europei –, considerando i ben noti limiti della raccolta di Spampanato, si poteva forse presentare qualche ulteriore integrazione oltre alla sezione dei documenti inglesi. Il software di ricerca del CD-Rom è il collaudato DBT (Data Base Testuale) per Windows, un software sviluppato da Eugenio Picchi presso l'Istituto di Linguistica Computazionale del CNR (Pisa), specificamente per l'interrogazione testuale a scopi linguistici e filologici – come è noto, DBT è tra l'altro il programma d'interrogazione della LIZ. Le principali funzioni di ricerca del software DBT sono le seguenti: ricerca di parole, indici, concordanze (variabili per modalità e lunghezza, con possibilità di stampa), ricerca di insiemi di parole (anche in questo caso con diverse modalità), ricerche sequenziali non solo di tipo lessicale, ma anche fonosintattico, morfosintattico e stilistico. È infine da segnalare, nell'eventualità di una seconda edizione del CD-Rom, che nelle varie ricerche il testo degli *Eroici furori* figura con una numerazione delle pagine errata rispetto all'edizione a stampa (nel CD l'indicazione della pagina è sempre inferiore di due numeri); un errore simile si presenta, anche se non sistematicamente, nel testo dei documenti processuali (in questo caso nel CD l'indicazione della pagina è inferiore di un numero rispetto all'edizione a stampa).

E.C.



P. Carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento: nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Cedam, Padova 1999, 237 pp.

Il libro di Paolo Carta ha un doppio scopo: da un lato, proporre (pp. 141-217) una serie di documenti originali in parte già editi (che però lo furono spesso male e senza il giusto corredo di note e di identificazioni); dall'altro, fondare anche su di essi (pp. 1-140) una possibile rivisitazione del momento cruciale della biografia di Pucci. Ed è proprio la ricostruzione molto puntuale delle rispettive mosse dei protagonisti – ossia di Pucci, di vari esuli, dei nunzi, del papa e del Sant'Uffizio – che contribuisce a rendere questi documenti, tutti questi documenti, 'nuovi' – come indica il sottotitolo. Così vengono delineate alcune proposte di lettura importanti, specialmente a proposito delle speranze riposte dal Pucci nel pontefice Clemente VIII, sulla matrice e la diffusione del *De Christi Servatoris efficacitate*, sulle vicende della cattura, nonché – punto essenziale, forse quello più importante del libro – sul funzionamento specifico della rete dei nunzi nella caccia agli eretici. L'analisi delle parole e dei fatti dei diplomatici di Curia mo-

stra quanto, il più delle volte, prevalgano il controllo e la cattura degli esuli sospetti sull'esame della loro 'dottrina' e delle tesi che essi difendono. Il libro di Carta intende così ribadire la volontà della Curia di non lasciare spazio a personaggi eterodossi ma, soprattutto, il suo lavoro illustra bene ciò che accomuna il fiorentino ai suoi due compagni di sventura, Bruno e Campanella: la disperata difesa del valore supremo della libera disputa e «la radicale aspirazione verso l'ecumenica solidarietà cristiana» (L. Firpo).

J.-L.F.



G. Formichetti, *Tommaso Campanella. Eretico e mago alla corte dei papi*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 319 pp.

L'ampia e documentata biografia ricostruita da Formichetti sulla scorta degli studi più autorevoli – ciò che tuttavia non appesantisce lo spigliato sviluppo narrativo – segue il filosofo di Stilo lungo tutto l'arco della sua tormentata esistenza, dagli anni giovanili all'esilio parigino, con particolare attenzione ai rapporti che egli intrattenne con i potenti del tempo. L'autore già in passato si è occupato di Campanella, studiando in particolare il periodo romano del filosofo, dopo l'uscita dalle carceri napoletane, e dando alla luce alcune parti degli inediti *Commentaria* alle poesie latine di Urbano VIII: di recente ha rintracciato e pubblicato l'ottava lettera del Fondo Colonna. Nel presente volume dedica particolare attenzione ad alcuni momenti centrali del percorso umano e filosofico del frate calabrese, sottolineando come dietro tutti i programmi di riforma politica e religiosa e la fondazione di un nuovo sapere permanga fortissima, nel filosofo, la convinzione nelle proprie capacità e la sicurezza nella propria missione. Il volume è completato da una attenta bibliografia e soprattutto da un indice onomastico dei personaggi che popolano il libro, particolarmente utile per orientarsi in eventi e vicende spesso intricati.

S.P.



G. Wehr, *Giordano Bruno*, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), München 1999 («dtv Portrait»), 159 pp.

L'autore – noto tra l'altro come editore di alcune opere del filosofo mistico tedesco Jakob Böhme presso la casa editrice Insel (1992 ss.) – ripercorre, dopo due capitoli introduttivi in cui si delineano il clima spirituale e scientifico del tardo Rinascimento (p. 7 ss.) e l'influenza della tradizione sulla filosofia bruniana (p. 14 ss.), le tappe essenziali del pensiero e della vita di Bruno (pp. 20-136). Peculiarità interpretativa di Gerhard Wehr – la cui propensione moderatamente antroposofica trova anche riscontro nella biografia alla fine del volume, in cui figura un articolo di R. Steiner, non certo indispensabile per un primo approccio al pensiero bruniano – è la

considerazione dell'«eroico furore» non solamente «in una prospettiva metafisico-religiosa» (p. 63), ma in chiave specificamente mistica. La conoscenza sarebbe da intendere non quale progressivo processo di perfezionamento dell'uomo, bensì come «colpo di fulmine» dello spirito divino, come «illuminazione» esperita dallo stesso Bruno all'età di trent'anni (pp. 63-67; Wehr si riferisce in questo contesto ai *Furori*, parte II, dial. 1). L'eroismo quale «incontro con il divino» (p. 57), il desiderio dell'Uno, che verrebbe tematizzato alla luce della rivelazione biblica, del neoplatonismo, della mistica tardo-ebraica e dello gnosticismo (pp. 59-61), si dissolverebbe in una dialettica dell'amore tra amante e amato, di cui si sottolinea «la validità anche cristiana» (p. 63). In un capitolo finale (p. 137 ss.) l'autore offre un breve e piuttosto equilibrato quadro della fortuna del pensiero bruniano. Il volumetto, apparso nella collana monografica di carattere introduttivo «dtv Portrait» (a cura di M. Sulzer-Reichel), che si rivolge a un pubblico non specialistico, è corredato di tavole a colori, immagini e leggende esplicative. Una tavola cronologica, una bibliografia essenziale e indici delle tavole e dei nomi chiudono il volume.

D.v.W.



V. Angiuli, *Ragione moderna e verità del cristianesimo. L'«Atheismus triumphatus» di Tommaso Campanella*, Levante, Bari 2000, 285 pp.

Il presente lavoro di Angiuli è dedicato principalmente allo studio dell'*Atheismus triumphatus*. Partendo da una ricostruzione storica del contesto filosofico e, soprattutto, teologico del tardo Rinascimento, Angiuli analizza alcuni aspetti dell'opera campanelliana, recuperando un orizzonte contestuale che dagli scritti di Ficino e Pico giunge sino alle prime opere di carattere libertino. Un particolare rilievo assumono due tematiche diffusamente trattate dall'autore del volume e risolte attraverso il continuo rimando ai testi campanelliani: il problema del nesso tra religione naturale e cristianesimo – risolto da Campanella attraverso un confronto critico e filosofico, e non meramente apologetico, contro il propagarsi dell'ateismo e del libertinismo – e la questione del rapporto tra lo stesso cristianesimo e il mondo moderno, nella quale emerge la concezione campanelliana del Cristo, prima ragione, con la quale il filosofo di Stilo intende attuare una riconciliazione tra fede e ragione, in un rapporto di continuità tra religione naturale e fede soprannaturale.

P.P.



G. Bruno, *Le procès*, introduction et texte de L. Firpo, traduction et notes de A.-Ph. Segonds, Le Belles Lettres, Paris 2000 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», Documents, 1), ccxvii-685 pp.

Con questo volume si apre la sezione di *Documents* che correda l'edizione

delle *Oeuvres complètes* di Bruno in corso di pubblicazione presso l'editore Le Belles Lettres. I documenti del processo (fase veneta e romana) sono gli stessi che Luigi Firpo aveva pazientemente e sagacemente illustrato in *Il processo di Giordano Bruno* (prima ed. in vol., Napoli 1949), sebbene – come è noto – la collazione degli originali e quindi la revisione della prima raccolta completa di tutti i documenti processuali si debba a Diego Quagliani, curatore dell'edizione postuma del lavoro firpiano (Roma 1993). Il *Procès* è curato da Alain-Philippe Segonds, che ne firma la traduzione e le note. Il volume si apre con la traduzione francese del saggio di Firpo, presentato come *Introduction* (pp. ix-cxcix), dando ad esso così una collocazione che forse riduce la portata storica della lettura di Firpo e che lo stesso Segonds giustamente mette in rilievo nella sua *Postface*. Qui Segonds richiama alla memoria il clima nel quale maturò la ricognizione di Firpo, in particolare gli eccessi polemici di Angelo Mercati che, nell'edizione del *Sommario* del processo, supposeva di aver rintracciato ogni sorta di prova contro l'eresia bruniana e a favore della legittima azione svolta dal Sant'Uffizio. Per Segonds, tra l'altro, il vero motivo che spiega l'enfasi di Mercati sarebbe quello di opporsi all'anticlericalismo che a Bruno si richiamava e che aveva condotto nel 1889 ad erigere il monumento 'laico-massonico' in Campo de' Fiori (cfr. p. ccvi, nota 10). La lettura di Firpo degli avvenimenti processuali e dell'atteggiamento di Bruno, appare a Segonds retta da un'attenta ricostruzione delle fasi del processo, da una schiettezza di giudizio, nonché da una conoscenza della psicologia del Nolano, che «lui a permis de comprendre la tactique suivie invariablement par Bruno au cours de son procès» (p. ccvii). A ragione Segonds sottolinea l'efficacia delle pagine in cui Firpo segue l'oscillare di Bruno tra speranza e sconforto. Ma andrebbe anche detto che lo studioso torinese altrove si sofferma non tanto sulla condizione subalterna del Bruno inquisito, ma sulla ferma coerenza che in certi momenti del processo, specie in quelli finali, porta il Nolano a rivendicare il carattere di universalità della filosofia rispetto alla religione. Il Bruno riumanizzato di cui parla Firpo non è solo quello tattico-dissimulatore, ma anche il filosofo, che pur nelle sue intemperanze va restituito «à sa grandeur de penseur et de défenseur de la liberté» (*Introduction*, p. cxcv). Il volume presenta i documenti tradotti con testo a fronte, nella veste che ha fornito loro Quagliani (il cui contributo tuttavia è scarsamente considerato). Va notato che rispetto all'edizione italiana, Segonds pubblica come doc. 71a la lettera di Kaspar Schoppe a Wacker von Wackenfels del 19 febbraio 1600, in cui si parla della fine di Bruno, affermando che questi sarebbe stato «adottato dalla famiglia dei baroni Atomi» (forse per indicare che è ritornato alla materia), lettera pubblicata per la prima volta nel 1995 da F.-R. Hausmann; mentre il doc. 75, relativo all'editto del Maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli, è presentato nella versione originale rintracciata da Eugenio Canone (cfr. «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, pp. 43-61).

G.L.P.



S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno ed., Roma 2000 («Profili», 26), 649 pp.

Nell'anno in cui le 'celebrazioni bruniane', in occasione del IV centenario dal rogo del filosofo, hanno affollato con la pubblicazione di una messe di studi quanto mai ingente e non sempre significativa, Saverio Ricci ha dato alle stampe, presso l'editore Salerno di Roma – che nella collana «Profili» fondata da Luigi Firpo, aveva già ospitato il *Processo di Giordano Bruno* – il volume *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*. Attenta ricostruzione della complessa vicenda biografica del Nolano, lo studio completa le fatiche dell'autore dedicate alla figura di Bruno, alla cui fortuna – come è noto – era dedicato un altro erudito lavoro di Ricci (*La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Firenze 1990). In una dettagliata ricostruzione delle vicende storiche e degli ambienti culturali in cui maturò la riflessione filosofica di Bruno, il volume ci consegna un'immagine del filosofo immersa nella sua contemporaneità, ma mai appiattita sullo sfondo degli eventi che segnavano i destini della «misera et infelice Europa», percorsa senza sosta da Bruno negli anni inquieti della sua *peregrinatio*. Oltre che una dettagliata biografia del Nolano, il volume è comunque un ottimo saggio storico, in cui ciò che doveva fare da sfondo emerge spesso in primo piano, guadagnandosi le luci della ribalta: è il caso del 'sommio inquisitore' Giulio Antonio Santori, destinato ad avere un ruolo centrale nella vicenda dell'estradiione del frate apostata da Venezia a Roma, ma seguito con attenzione già dagli anni dei suoi studi a Napoli; è il caso ancora di Rodolfo II, l'imperatore mago, nella cui Praga, sospesa tra innovazione e sperimentazione e ancora percorsa da interessi magico-esoterici, era così facile «fare e disfare fortune intellettuali ed economiche», specie per 'zimbelli' della dea bendata come Bruno o John Dee. Fa capolino qua e là – ma era quasi inevitabile nell'anno 'celebrativo' e giubilare in cui del filosofo si è tornati a parlare all'interno di ogni sorta di associazione laica, agnostica, atea, libertaria o massonica che dir si voglia –, l'immagine epica dell'uomo «scomodo», del «pensatore libero, che rispondeva solo alla sua coscienza», alla quale, nonostante il suo sapore ottocentesco, restiamo comunque affezzionati.

D.G.



Giordano Bruno 1548-1600, mostra storico documentaria (Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno-30 settembre 2000), Olschki Editore, Firenze 2000 («Biblioteca di Bibliografia Italiana», CLXIV), CXLVI-234 pp., con 156 figg. nel testo e 12 tavv. a colori f.t.

Chiusasi la mostra documentaria su Bruno allestita presso la Biblioteca Casanatense, lo sforzo espresso dagli organizzatori per la riuscita dell'evento, fortemente caratterizzante il 2000 bruniano, è ora salvaguardato e documentato dall'elegante volume olschkiano che dalla mostra trae origine, ma che in essa certo non si esaurisce. Pur essendo infatti articolato nelle diciannove sezioni che il pubblico ha incontrato visitando la mostra, questo

catalogo propone un profilo di ricerca autonomo e a sé stante, in grado di guidare il lettore lungo tutto l'arco della vita e dell'opera del Nolano. Arricchito da un nutrito apparato iconografico, documentario e bibliografico, il volume rappresenta un indispensabile strumento di lavoro destinato a perdurare nel tempo. L'*Introduzione* di Eugenio Canone, al quale si deve il progetto scientifico dell'iniziativa, ci accompagna lungo un itinerario che, prendendo le mosse dalla notte del 17 febbraio 1600, ricostruisce efficacemente e con originali tagli interpretativi, il percorso biografico ed intellettuale di Bruno, oggi illuminato da un interesse filosofico e storico, che va ben al di là delle rituali occasioni celebrative non sempre ben sfruttate in questo anno bruniano. Da segnalare l'*excursus* sull'iconografia bruniana, un capitolo come si sa oscuro, dal momento che non si conoscono le reali fattezze del Nolano, e che nel volume viene ricostruito attraverso la riproduzione fotografica di molti ritratti e sculture, alcuni dei quali finora sconosciuti, cui si affiancano pertinenti notazioni di carattere storico ed estetico. Particolare rilievo rivestono le due appendici all'introduzione, la prima delle quali offre una selezione di documenti molto suggestiva, sia perché raccoglie quelli provenienti dal Sant'Uffizio veneziano e romano, sia anche per la presenza di alcuni nuovi apporti; mentre la seconda presenta alcuni manoscritti di opere bruniane, manoscritti che – assieme all'autografo con la celebre sentenza *Salomon et Pythagoras* conservato a Wittenberg – hanno costituito uno dei momenti più emozionanti della mostra, dove il grande pubblico li ha potuto vedere riuniti per la prima volta. Il catalogo vero e proprio si articola in sezioni cronologicamente ordinate in base alle tappe salienti della vita del filosofo; in ognuna di esse vengono presentate, grazie ad un fornito apparato di schede e di illustrazioni, le opere di Bruno, i luoghi emblematici della sua vita, i testi più significativi che al suo pensiero sono legati sia perché ne costituiscono la fonte, sia perché ne testimoniano l'incidenza o più semplicemente ne registrano a vario titolo l'esistenza. I testi introduttivi alle sezioni sono di Canone; le schede sono state redatte da Rita Fioravanti, Margherita Palumbo e Angela Vicini Mastrangeli della Biblioteca Casanatense, cui va il merito di aver saputo comporre un quadro ben delineato della situazione storico-culturale in cui Bruno si mosse. Il volume, frutto della collaborazione di molte persone e ispirato a criteri di scientificità, porta a compimento sotto certi aspetti la ricognizione documentaria e storica, unica riguardo agli studi bruniani, già avviata da Canone negli anni precedenti con il volume, anch'esso collettivo, *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea* (Cassino 1992).

G.L.P.

Le schede del presente fascicolo sono state redatte da Maria Giovanna Accietto, Massimo Luigi Bianchi, Leo Catana, Jean-Louis Fournel, Lorenzo Bianchi, Guido Giglioni, Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Michel-Pierre Lerner, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Leen Spruit, Dagmar von Wille. Per la traduzione e la revisione dei *summaries* si ringraziano Hilary Gatti, Guido Giglioni, Jill Kraye, Armando Maggi. Questo fascicolo è stato chiuso il 31 dicembre 2000.

SPHAERA



ASTROLOGIA E LUOGHI COMUNI

Di tanto in tanto anche alla storia dell'astrologia toccano gli onori della grande stampa. Aperto da una descrizione del Roden Crater, il cratere dell'Arizona nel quale da venticinque anni James Turrell sta ricavando, al confine fra arte e scienza, tunnel, trincee e stanze con il soffitto aperto sul cielo, un inserto libri del «Sole 24 Ore» ha recentemente riunito interventi vari sui temi del cielo e del cosmo. Fra scritti sugli angeli e la parola creatrice di Dio, le nuove frontiere della cosmologia e le più recenti tecnologie per l'osservazione del cielo, sotto il significativo occhiello 'occultismo' ha trovato posto l'articolo di Paolo Rossi, *Quando Bacon disse: crepi l'astrologo*. I caratteri dell'astrologia vi sono così riassunti:

L'astrologia non consisté solo, né prevalentemente, in una visione 'fisica' dell'universo. Faceva uso di una matematica raffinata, ma era nata sul terreno di un'ibrida mescolanza di religione e di scienza, di una totale 'umanizzazione' del cosmo, di una estensione a tutto l'universo dei comportamenti e delle emozioni dell'uomo. Per la visione che l'astrologia ha del mondo, le stelle non sono soltanto 'corpi' mosse da 'forze', ma esseri animati e viventi, dotati di un sesso e di un carattere, capaci di riso e di pianto, di odio e di amore.

Segue, dopo la citazione di un passo di Stobeo sui sette astri erranti, la rievocazione di quella che viene presentata come la 'distruzione' dell'astrologia:

Ciò che distrusse l'astrologia come scienza fu la fine della separazione tra mondo celeste e mondo terrestre ... Il rifiuto dell'astrologia nacque, agli inizi del mondo moderno, su un duplice e convergente terreno. Quello di una rivendicazione della libertà dell'agire e quello di una polemica contro le false scienze che non sono in grado di fornire prove empiriche o criteri di falsificazione.

Si ha infine un breve cenno alla presenza contemporanea dell'astrologia, vista come fenomeno regressivo e culturalmente reazionario:

Non si danno quasi mai, nella storia, sconfitte davvero definitive. La tradizione magico-ermetica sopravvive, a livello di costume, nelle mode dell'occultismo e dell'astrologia ... Al pensiero magico, alla tradizione ermetica, alla visione astrologica del mondo è strettamente connessa l'idea che

il sapere e il potere siano stati elargiti a eletti o a uomini d'eccezione¹.

Di fronte a tali conclusioni un lettore ha manifestato perplessità, osservando che «gli articoli sull'astrologia riportano sempre le stesse obiezioni, gli stessi luoghi comuni e le stesse fonti storiche», e si è chiesto: «si potrà ribattere che il lato popolarmente prevalente dell'astrologia non è il più nobile?»². Nella replica, Rossi ha ribadito le sue tesi, introducendo alcune domande retoriche a risposta negativa, di quelle che in latino sarebbero introdotte dalla particella 'num': «c'è progresso all'interno del sapere astrologico? Ci sono svolte, mutamenti, rivoluzioni?»³.

L'immagine dell'astrologia intorno alla quale si è in tal modo venuti a confronto è un'immagine veneranda. Le sue radici affondano nei grandi lavori che fra '800 e '900 hanno ricondotto l'astrologia fra gli oggetti di cui uno storico può occuparsi senza temere di perdere la propria rispettabilità scientifica, in una stagione degli studi cui appartengono *L'astrologie grecque* di Auguste Bouché Leclercq (1899); *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* di Franz Cumont (1912); *Sternglaube und Sterndeutung* di Franz Boll e Carl Bezold (1917), per citare qualcuno dei titoli più importanti. Nati per larga parte all'incrocio tra filologia classica e storia delle religioni antiche, più che insistere sullo studio delle tecniche astrologiche proposto, con risultati non sempre eccellenti, da Bouché-Leclercq, quei lavori guardavano all'astrologia prevalentemente dal punto di vista dei suoi rapporti con l'astrolatria e l'astromantica antiche, spesso stentando a cogliere specificità e differenze. Ne conseguivano conclusioni come quella riassunta in celebri pagine da Franz Cumont: per la visione antica del mondo, intrisa di astrologia, le stelle

n'étaient pas, comme pour nous, des corps infiniment lointaines, qui se meuvent dans l'espace suivant les lois inflexibles de la mécanique et dont on détermine la composition chimique. Elles étaient restées, pour les Latins comme pour les Orientaux, des divinités propices ou funestes, dont les relations, sans cesse modifiées, déterminaient les événements de ce monde ... Les planètes et les constellations n'étaient pas seulement des forces cosmiques dont l'action propice ou néfaste s'affaiblissait ou se renforçait suivant les détours d'une carrière fixée de toute éternité. Elles étaient des divinités qui voyaient et entendaient, se réjouissaient ou s'affligeaient,

1. P. Rossi, *Quando Bacon disse: crepi l'astrologo*, «Il Sole 24 Ore», 6 agosto 2000, n. 212, p. 25. La citazione di Stobee si riferisce a *Excerpta*, XXIX.

2. N. Salerno, *Se l'astrologo vuol essere scienziato*, «Il Sole 24 Ore», 27 agosto 2000, n. 232, p. 20.

3. *Ibid.*

avaient une voix et un sexe, étaient prolifiques ou stériles, douces ou sauvages, déférentes ou dominatrices⁴.

Questo modo di vedere, e queste immagini, ebbero grande fortuna. Li riprese quasi alla lettera, nel 1940, un libro molto fortunato di Jean Seznec, che insisté nel sottolineare come le stelle degli astrologi

sono esseri dotati di vita; hanno un volto, un sesso, un carattere che il solo nome basta ad evocare: sono figure potenti e terribili cui si rivolgono preghiere e che si interrogano ansiosamente ... Benevole o funeste, con la combinazione dei loro movimenti e delle loro opposizioni, esse determinano il destino dei popoli e degli individui⁵,

mentre la volta del cielo veniva descritta come «un padiglione meraviglioso e terribile, da cui creature demoniache, divinità malvage o benevole, con i loro sterminati cortecci, dardeggiano influssi di ogni sorta, esiziali o vitali»⁶. Paolo Rossi lo riprese nel 1963, e in interventi successivi: l'astrologia come ibrida mescolanza di religione e scienza, portatrice di una totale umanizzazione del cosmo; le stelle dotate di sesso e di carattere, capaci di riso e di pianto, di odio e di amore, non senza la finale citazione di Stobeo⁷.

L'immagine dell'astrologia come epifenomeno dell'antica religione astrale è stata peraltro lentamente erosa dalle edizioni di testi, e dai contri-

4. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Conférences faites au Collège de France en 1905, Paris 1929⁴, pp. 160, 167. Dalla identificazione dell'astrologia come frammento della concezione antica del mondo scaturiva come conseguenza la convinzione, storicamente insostenibile e epistemologicamente infondata, che essa fosse stata travolta dal crollo del geocentrismo: «dopo un periodo durato un migliaio d'anni, il potere dell'astrologia si esaurì quando, con Copernico, Keplero e Galileo, il progresso dell'astronomia capovolse la falsa ipotesi su cui si fondava la sua intera struttura, cioè il sistema geocentrico dell'universo», asserì ad esempio F. Cumont nel 1912 (cfr. *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani*, trad. it. di P. Dalla Vigna, Milano 1990, p. 30). Per una discussione di questa tesi sia consentito rimandare al mio *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia 1996, pp. 39-40.

5. J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentali* [1940], trad. it. di G. Niccoli e P. Gonnelli Niccoli, Torino 1990, p. 36.

6. Ivi, p. 45.

7. P. Rossi, *Sul declino dell'astrologia*, in *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli 1971, pp. 40-41 (ma con il titolo *Considerazioni sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna* il testo era già in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola 15-18 settembre 1963, Firenze 1966, vol. II, pp. 315-31); cfr. anche *Introduzione a La magia naturale del Rinascimento*, Torino 1989, p. 11.

buti storiografici, che sono venuto stratificandosi nei molti decenni che ci separano da Bouché-Leclercq, Cumont e Boll, e ormai anche dal convegno pichiano del 1963. L'ampia ricognizione di testi, soprattutto medievali, operata da Lynn Thorndike; le riflessioni di Pierre Duhem sull'astrologia cristiana del Medio Evo; le analisi dedicate da Eugenio Garin alle discussioni tardomedievali e rinascimentali, hanno messo in movimento un filone di ricerca che ha evidenziato il carattere non strutturale del nesso fra astrologia e politeismo astrale. Le numerose edizioni di scritti astrologici antichi, medievali ed arabi, che sono venute ad aggiungersi a quelle ottocentesche di alcuni grandi classici greci e latini, hanno reso accessibile una parte almeno dei testi fondamentali della tradizione astrologica, evidenziando come al centro delle pagine degli astrologi (in ciò diverse da quelle dei filosofi e dei teologi) siano non fedi religiose o concezioni del mondo, bensì piuttosto descrizioni di procedure tecniche, articolate in rapporto a specifiche finalità, con linguaggio e metodi propri. Da quando è diventato possibile leggere, o rileggere, oltre a Nechepso-Petosiride e Manetone, Firmico e Manilio, anche Tolomeo e Vettio Valente, Doroteo, Paolo Alessandrino, Efestione, Ibn Ezra, Māshā' allāh, Abū Ma'shar, Pietro d'Abano, Andalone di Negro (per citarne alcuni), è diventato possibile accorgersi che nei suoi grandi testi l'astrologia si è configurata in primo luogo come un'arte, un sapere pratico, internamente articolato in una molteplicità di tecniche, con finalità e metodi differenziati e talvolta persino divergenti, con una storia interna ricca di svolte, di sentieri interrotti, di percorsi molteplici, né più né meno di quanto avviene ad ogni altra forma di sapere.

Molto, naturalmente, resta da fare, sia dal punto di vista ecdotico, sia sul piano storiografico e critico. Ma l'acquisizione di un'immagine dell'astrologia, che le restituisca anche e soprattutto il profilo di un complesso di tecniche, presenta già una serie di interessanti ricadute. Permette, in primo luogo, di rispondere in maniera più articolata agli interrogativi circa la storia interna dell'astrologia; di mostrare come, ebbene sì, anch'essa abbia conosciuto 'progressi', 'regressi', e persino 'rivoluzioni' (la prima a venire in mente è senz'altro quella tolemaica), con ritmi che è del massimo interesse mettere in rapporto con quelli delle altre forme di sapere. In secondo luogo, sul terreno della storia delle idee rende possibile sottoporre l'interesse che all'astrologia manifestarono grandi scienziati e grandi filosofi, non solo antichi (Tycho e Galileo, Campanella e Keplero sono solo alcuni dei nomi che potrebbero farsi in proposito; lo stesso Bacon ha una posizione più complessa di quanto non si creda), a indagini più circostanziate e meno offuscate dalla preoccupazione più o meno inconscia di circoscriverne in qualche modo il significato. In terzo luogo, permette di affrontare in modo meno impreciso la questione della lunghissima 'sopravvivenza' dell'astrologia.

Ridotta ora a corollario dell'antica religione astrale, ora a frammento dell'immagine antico-medievale del mondo, ora a semplice superstizione,

l'arte di Urania è stata data per morta molte volte. Il suo decesso è stato collegato ora all'avvento della rivoluzione scientifica, ora al crollo di una filosofia naturale di impianto peripatetico, ora ai lumi del sapere sette-ottocentesco. Nessuna di queste valutazioni ha retto ad un più attento esame: come ricordò, più di vent'anni fa, un grande storico della filosofia, «l'astrologia non è sopravvissuta solo a Copernico e a Keplero (che all'astrologia credevano), ma a Galileo e a Newton, e perfino a Einstein»⁸. Ricerche storiche più circostanziate, consentendo l'abbandono della vecchia identificazione dell'astrologia con la fede negli astri e le concezioni antico-medievali del mondo (con le quali ha avuto importanti rapporti, senza però trarre né dall'una né dall'altra i propri fondamenti), consentono anche di evitare di identificare tale 'sopravvivenza' con un residuo di epoche remote, alimentato oggi soltanto dalla credulità di un pubblico privo di certezze e bisognoso di rassicurazioni. A tesi sociopsicologiche di questo tipo (buone in verità per tutti gli usi), diventa non più necessario ricorrere nel momento in cui, con la messa a fuoco dei suoi testi e della sua storia, si acquisisce della tradizione astrologica un'immagine meno generica e meno monolitica. In quella tradizione, accanto a scritti confusi ed enfatici, non mancano pagine tecnicamente agguerrite e logicamente argomentate, in particolare quelle relative alle procedure della genetliaca, volte all'indagine della personalità individuale. Allo storico che ne studi da vicino i testi, l'arte di Urania rivela non il profilo compatto di un'isola, ma quello frastagliato di un arcipelago; il confine fra approcci logici e tentazioni irrazionalistiche passa spesso non all'esterno ma all'interno di essa, fra l'una e l'altra opera, l'una e l'altra procedura, l'uno e l'altro momento. Certo è necessario esaminare questi testi anche dall'interno, nella complessità delle loro articolazioni; ma ci si rassicuri: le tecniche astrologiche non hanno nulla di acroamatico; richiedono solo di essere studiate; e valutate, nella loro struttura, nei loro metodi e nelle loro finalità, a partire dai grandi testi che ne scandiscono la storia, prima che dalle pagine degli avversari, o dalle esposizioni di seconda mano.

O.P.F.

8. E. Garin, *Prefazione* [1977] a F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari 1985, p. XVIII.

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

L'OROSCOPO DI FICINO E LE SUE VARIANTI

Del terzo libro dell'*Epistolario* ficiniano fa parte un gruppo di tre lettere, scambiate fra Marsilio e Giovanni Cavalcanti, «amico unico», intorno al tema di Saturno e della melanconia. Punto di partenza è un breve sfogo di Marsilio, vittima con ogni evidenza di un momento di umor nero:

Ioannes scribe aliquando quid in rebus tibi mihique communibus feceris, quidve a me fieri velis. Si modo in praesentia scis ipse quid velis, optime mi Ioannes. Ego autem his temporibus quid velim quodammodo nescio. Forte et quod scio nolim, et quod nescio volo. Veruntamen opinor tibi nunc Iovis tui in piscibus directi benignitate constare, quae mihi Saturni mei his diebus in Leone retrogradi malignitate non constant¹.

La risposta di Cavalcanti è una vibrante difesa del significato astrologico di Saturno, indicatore della mente contemplativa, della tenacia, dell'autorevolezza, della memoria; tutti doni che Marsilio ha ricevuto tanto largamente, lui che ha in Saturno, congiunto all'Ascendente nel suo oroscopo di nascita, il signore della propria genitura:

Tu quidem mea sententia interdum quaedam magnificis, et quia magnificis, ideo times, quae licet penitus minime parvipendenda forent, veruntamen a te tanto viro tanti haudquaquam facienda censeo. Nunquam ergo mihi amplius, mi Marsili, insimulabis malignitatem Saturni ... Cave igitur posthac transferas culpam tuam ad supremum illud astrum, quod te forte innumeris atque maximis beneficiis accumulatum reddidit².

Invitato con fermezza dall'amico a indirizzare a Saturno, al più presto, una palinodia riparatrice, Marsilio accetta il consiglio ma sottolinea di nuovo le relazioni fra l'essere 'saturnino' e le proprie propensioni melanconiche. In tale contesto fornisce una parziale ricostruzione del proprio oroscopo di nascita, che nella versione *Opera omnia* 1576 suona così:

Quod vero circa mala nimis formidolosus sum, quod interdum in me reprehendis, complexionem quandam accuso melancholiam, rem, ut mihi quidem videtur, amarissimam, nisi frequenti usu citharae nobis quodammodo dilinita dulcesceret. Quam mihi ab initio videtur impressisse Satur-

1. *Epistolarum liber III*, in *Opera omnia* [1576], riprod. fot. a cura di M. Sancipriano, prefazione di P.O. Kristeller, Torino 1959, vol. I, 1, pp. 731-32.

2. Ivi, p. 732.

nus in medio ferme Aquario ascendente meo constitutus, et in Aquario eodem recipiens Martem, et Lunam in Capricorno, atque aspiciens ex quadratura Solem Mercuriumque in Scorpio, nonam coeli plagam occupantes. Huic forte nonnihil ad naturam melancholiam restiterunt Venus in Libra, Jupiterque in Cancro³

Con i suoi riferimenti al tema natale di Marsilio, e a quelli dei suoi corrispondenti, l'epistolario costituisce un documento importante della rilevanza che agli occhi di Ficino ebbe a rivestire la tecnica degli oroscopi individuali. Da questo punto di vista, esso occupa nella storia dell'astrologia una posizione di rilievo, ponendosi fra le prime testimonianze del farsi luce, nella cultura del Rinascimento, di un interesse per la genetliaca che non si limitò a scomporre la gerarchizzazione medievale delle procedure astrologiche, e la sua enfattizzazione del ruolo dell'astrologia mondiale. Veicolò, anche, l'emergere di una esigenza di ripensamento del significato e dei modi del sapere astrologico, con la quale fece presto nodo l'istanza propriamente umanistica della lettura diretta dei grandi testi antichi, nei quali l'apotelesmatica era venuta prendendo forma, al di qua delle rielaborazioni arabe la cui diffusione aveva presieduto, nel secondo Medioevo, alla rinascita occidentale dell'arte. Un processo, nel quale si inserì presto la parola d'ordine del ritorno a Tolomeo, in cui vennero riconoscendosi molti studiosi dell'arte, da Pontano a Nifo; un orientamento che generò le traduzioni della *Tetrabiblos*, condotte nel Cinquecento direttamente dal greco, e una serie imponente di commentari a Tolomeo, decisivi per il delinearsi della corrente riformatrice dell'astrologia cinque-secentesca. Non su questo, tuttavia, intendo ora soffermarmi, né sulla discussione dell'apporto che la conoscenza e la pratica della genetliaca possono aver recato, sul terreno propriamente filosofico, agli sviluppi della teoria ficiniana dell'anima, e dei rapporti anima-corpo: due temi sui quali sarà peraltro necessario tornare⁴. In questa sede mi propongo un obbiettivo più circoscritto: segnalare, e discutere, alcune varianti delle posizioni planetarie dell'oroscopo di Ficino.

Venere in Bilancia, Giove in Cancro: ambedue queste posizioni vengono sconfessate da una verifica dell'oroscopo di Ficino: in essa, il computer colloca Venere a 20°06' in Vergine, mentre Giove finisce a 18°26' in Leone. In verità, viene leggermente rivista anche la posizione di Marte, che risulta a 29°45' in Capricorno, anziché in Aquario. Si tratta evidentemente, in quest'ultimo caso, della correzione di un errore minimo, che potrebbe agevolmente ricondursi ad un computo leggermente impreciso. Ben più cospicuo lo scarto riguardante Venere, e pressoché inspiegabile

3. *Ibid.*

4. Per alcune indicazioni sia consentito rinviare all'introduzione premessa a M. Ficino, *Scritti sull'astrologia*, a cura di O.P. Faracovi, Milano 1999, pp. 5-36.

quello relativo a Giove, pianeta semilento, che sosta in media un anno, come gli astrologi ben sanno, in ciascuno dei segni zodiacali. Va detto però che in una successiva occasione Marsilio rivede sia la posizione di Venere, che quella di Giove: si tratta della famosa lettera a Martino Uranio, compresa nel libro IX dell'epistolario, nella quale il filosofo torna a diffondersi nuovamente, e con maggiore ampiezza, sulla propria natività. Eccone il testo, sempre dall'edizione 1576:

Nonus ergo supra decimum Octobris dies mihi natalis fuit, anno videlicet a salute nostra Millesimo quadringentesimo tertio, hora vero diei, quamvis a Patre Ficino medico, descripta non fuerit, eius tamen Matrisque verbis coniecimus fuisse unam supra vigesimam, ascendisse tunc Aquarium ferme medium, una cum Piscibus, arbitror. Saturnus in Aquario tunc Orientis angulum tenuisse, Martem in eodem, Carcerem duodecima tenuisse, in Scorpione Solem, atque Mercurium in domo nona, Lunam in Capricorno. In Leone Iovem in septima. Ibidem in Virgine Venerem, in Ariete, Fortunam⁵.

Venere in Vergine, Giove in Leone: questa volta le determinazioni sono corrette, ed è curioso notare che ambedue i pianeti si spostano di un segno rispetto alle posizioni precedentemente indicate, il primo all'indietro, il secondo in avanti rispetto all'ordine dei segni. Come spiegare, comunque, l'errata determinazione di partenza?

La lettera a Cavalcanti non è datata, ma le epistole raccolte nel libro III, di cui fa parte, possono farsi risalire, secondo Kristeller, al periodo compreso tra l'agosto del 1476, e il maggio del 1477⁶. Quella indirizzata a Martino Uranio è del 29 agosto 1489; fra le due intercorrono dunque circa dodici anni. Certo, quando scrive la seconda, Marsilio ha nel campo della tecnica astrologica una esperienza maggiore di quanta non ne avesse all'epoca della prima; ma è possibile ascrivere unicamente ad incompetenza la versione iniziale? In verità non siamo affatto certi che Ficino, a quella data, avesse delineato personalmente il proprio oroscopo. Tuttavia, l'ipotesi che si sia rivolto ad altri non appare pienamente convincente: in rapporto con studiosi importanti di astrologia, come quel Bonincontri cui indirizza una missiva più o meno nello stesso periodo nel quale si svolge la discussione con Cavalcanti⁷, il filosofo fiorentino avrebbe potuto facilmente consultarne uno fra i più esperti; ciò che avrebbe reso improbabile un responso tanto impreciso. Non possiamo nemmeno imputare l'errata determinazione dell'oroscopo ad una indisponibilità di strumenti di lavoro astrolo-

5. *Epistolarum Liber IX*, in *Opera*, cit., p. 901. La data, 19 ottobre 1433, è calcolata secondo il calendario giuliano; quanto all'ora di nascita, essa è computata a partire dal tramonto del Sole.

6. Cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937, vol. I, p. IC.

7. Cfr. *Epistolarum Liber IV*, in *Opera*, cit., p. 750.

gico: nella Firenze medicea non mancavano certo le tavole delle posizioni planetarie, né i canoni volti a facilitarne l'uso⁸, anche se non sappiamo a quali di essi Marsilio, se fu lui a redigere il proprio oroscopo, abbia potuto far ricorso. L'ipotesi di un errore di inesperienza non può dunque essere del tutto accantonata. Ma davvero, nel 1476-77. Ficino era, in campo astrologico, nient'altro che un principiante?

Non mancano in verità nella sua opera, anteriormente a quella data, pagine che fanno supporre una qualche familiarità con il linguaggio tecnicamente astrologico. *El libro dell'amore*, ad esempio, non si limita a introdurre riferimenti di sapore letterario al segno del Cancro, porta di ingresso nel mondo terrestre delle anime che scendono verso i corpi; discorre anche di comparazione fra oroscopi, e del ruolo dominante dei diversi pianeti⁹. Altri riferimenti potrebbero farsi sia per quanto riguarda la *Theologia platonica*, sia per il *Consiglio contro la pestilenza*, sia per le pagine della *Disputatio contra iudicium astrologorum*, il breve scritto che, terminato nell'estate del 1477 e mai pubblicato da Ficino, nel sottoporre a critica il sapere astrologico dà prova di precise conoscenze in materia di segni, case, aspetti, domicili ed esili planetari¹⁰. Certo, all'epoca della discussione con il suo «amico unico», Marsilio era un astrologo dilettante; tale, del resto, sarebbe rimasto anche in seguito¹¹; ma non era già più un principiante. Si affaccia

8. Nella sua descrizione dei manoscritti matematici della Biblioteca di San Marco, Björnbo dà conto della presenza di diversi manoscritti delle *Tabulae Alphonsinae*, delle tavole di Campano; dei canoni di Giovanni di Sassonia; dei *Canones astronomici* di Prosdocimo de' Beldomandi, composti nel 1424; delle *Tabulae astronomiae*, o *Canones super Tabulas*, composti a Ferrara alla metà del Quattrocento da Giovanni Bianchini, successivamente stampate a Venezia, presso Simone Bevilacqua, nel 1495. Le tavole di Bianchini furono poi riviste, e in diversi punti ricalcolate sulle *Tabulae Alphonsinae*, con l'aiuto di Regiomontano (autore a sua volta di un volume di effemeridi, pubblicato a Norimberga nel 1474 e riguardante il periodo 1475-1506) da Georg Peurbach, le cui *Theoricae novae planetarum* furono completate nel 1454. Cfr.: A. A. Björnbo, *Die mathematischen S. Marcohandschriften in Florenz* (1903-1912), nuova edizione a cura di G. C. Garfagnini, con una premessa di E. Garin, Pisa 1976; E. Garin, *La biblioteca di S. Marco*, Firenze 1999; G. Boffito, *Le tavole astronomiche di Giovanni Bianchini da un codice della collezione Olschki*, «La Bibliofilia», IX (1907-1908), pp. 378-88, 446-60; S. Magrini, *Johannes de Blanchini Ferrariensis e il suo carteggio scientifico col Regiomontano (1463-1464)*, «Atti Deputazione Ferrarese di Storia Patria», XII (1917), fasc. 3.

9. Cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, II, viii; III, iii; V, viii; VI, iv (ed. crit. a cura di S. Niccoli, Firenze 1987, pp. 43, 53, 97, 117).

10. Cfr. ad es. M. Ficino, *Theologia platonica*, IX, iv; XIII, ii (in *Opera*, cit., vol. I, pp. 210, 210-211, 287).

11. Non mancarono, tuttavia, le occasioni in cui ebbe a svolgere, proprio in quanto astrologo, ruolo pubblico. Si ricordano in particolare il responso da lui fornito, insieme ad Antonio Benivieni e ad un terzo specialista, circa la data più opportuna (16 agosto 1489) per l'inizio dei lavori di costruzione di Palazzo Strozzi, e

allora un'ipotesi: forse quelli segnalati possono essere intesi non tanto come errori, quanto come tasselli di una presentazione infedele del tema natale. Per saggiarne la plausibilità, torniamo per qualche momento sulla seconda lettera a Cavalcanti, notando che in essa Saturno è indicato come «recipiens Martem», mentre di Venere in Bilancia, e di Giove in Cancro si dice che forse «restiterunt» alla sua natura melanconica.

Il primo è un termine tecnico; rimanda alla *receptio*, rapporto che conferisce particolare forza a due pianeti, e che il *Lexicon mathematicum* di Gerolamo Vitali definisce così:

apud Astronomos est species quaedam dignitatis, et fortitudinis accedentis duobus planetis, quando (idque praesertim) si amici fuerint permutant in vicem dignitates; itaut alter sit in alterius domicilio, exaltatione, aut Trigono constitutus, et ille vicissim in alterius dignitatibus. Maxime vero si eorum unus applicet alii, qui in eodem loco dignitatem aliquam obtinuerit¹².

Nel nostro caso, si verifica la prima metà della condizione descritta; Marsilio vuol dunque alludere alla situazione per cui un pianeta ne riceve un altro nel proprio domicilio, come in questo caso accade a Saturno, che nel suo oroscopo riceve Marte (se si ammette che, come egli afferma, Marte si trovi nell'ultimo grado dell'Aquario) in Aquario, suo domicilio notturno¹³. Possiamo pensare che anche al secondo termine, «restiterunt», si voglia conferire un senso tecnico: che cioè Marsilio intenda indicare un contrapporsi di Venere e Giove all'azione di Saturno, che si esprima attraverso una relazione dello stesso tipo di quella che lega Saturno e Marte. La collocazione di Venere in Bilancia faciliterebbe tale impresa, permettendo non solo di prestare particolare forza al pianeta (che in Bilancia è in domicilio), ma anche di descrivere un trigono fra il segno in cui si trova Venere (appunto la Bilancia) e quello in cui si pone Saturno (in Aquario). Si riprodurrebbe così, sia pur con un curioso scambio dei ruoli, la relazione che caratterizza i due pianeti nell'oroscopo di Platone, dove è Venere in Aquario a congiungersi all'Ascendente, formando un trigono con Saturno in Bilancia: il relativo tema è tracciato da Firmico Materno nella *Mathesis*, e richiamato da Cavalcanti nella sua difesa di Saturno,

nonne te missum ad florentem urbem ornandam, iam per te florentissi-

la previsione dell'elezione papale del figlio di Lorenzo, Giovanni de' Medici, il futuro Leone X (su ciò cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze 1902, p. 783; P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., II, p. 250).

12. G. Vitali, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, Parisiis 1668, p. 423.

13. Per la teoria dei domicili planetari si veda G. Bezza, *Commento al primo libro della «Tetrabiblos» di Claudio Tolomeo*, Milano 1990, pp. 309-318.

mam effectam, voluit eodem aspicere aspectu, quo divum Platonem aspe-
xit ad Athenas illustrandas euntem?¹⁴

Alla 'resistenza' agli influssi di Saturno contribuirebbe poi grandemente il collocarsi di Giove in Cancro, segno in rapporto di trigono con lo Scorpione, che nell'oroscopo di Marsilio ospita il Sole. Furono il desiderio di accentuare il bilanciamento giovial-venusiano del suo Saturno dominante, e le suggestioni dell'oroscopo di Platone, evocato da Cavalcanti, a indurre Marsilio a fornire, consapevolmente o no, una versione infedele del proprio oroscopo? Non possiamo né affermarlo, né escluderlo. Ciò che possiamo fare è notare un altro curioso particolare: se leggiamo la lettera a Cavalcanti, quella con la false posizioni di Venere e Marte, nel primo volume della traduzione italiana dell'epistolario, dovuta al domenicano senese Felice Figliucci, stampato a Venezia nel 1546, andiamo incontro ad una ulteriore sorpresa, poiché Giove è ancora in Cancro, ma questa volta¹⁵ Venere viene collocata non in Bilancia e nemmeno in Vergine, bensì, inaspettatamente, in Scorpione. Come spiegare questa ulteriore variante?

Sappiamo che, in vista dell'edizione veneziana del 1495¹⁶ sulla quale si baserà il testo riprodotto in *Opera omnia* 1561 e 1576, Marsilio rivede il testo delle epistole, apportando qua e là correzioni anche impreviste. Si rese conto, in quella circostanza, di aver fornito, a dodici anni di distanza l'una dall'altra, due diverse versioni del proprio oroscopo? Non possiamo affermarlo; quel che è certo, è che non intervenne a sanare la diversità, poiché nella *princeps* la lettera a Cavalcanti dà ancora Venere in Bilancia e Giove in Cancro. Ma nella stampa 1495 c'è un'altra variante, in grado di fornire un'interessante ipotesi di interpretazione dello spostamento di Venere in Scorpione, nella traduzione italiana. Laddove l'edizione 1576 reca «Venus in Libra, Jupiterque in Cancro», la stampa 1495 riporta «unus libra iupiterque in cancro»¹⁷. La traduzione è condotta sulla *princeps*, di cui sposta alcune lettere, sopprimendone altre. Possiamo supporre che, di fronte all'in-

14. *Epistolarum Liber III*, cit., p. 732. L'oroscopo di Platone secondo Firmico è riportato da Ficino a corredo dell'epistola *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, indirizzata a Francesco Ippolito Gazolti, in *Epistolarum Liber IV*, cit., p. 763.

15. *Tomo primo delle Divine Lettere del gran Marsilio Ficino*, tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci senese, Vinegia, per Gabriel Giolito de Ferrari, 1546, vol. I, p. 202.

16. Sulle procedure di redazione e le diverse edizioni dell'epistolario ficiniano si rimanda all'ampia introduzione *Le «Epistole» e l'opera del Ficino*, premessa da S. Gentile all'edizione critica del primo libro (M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarum liber I*, Firenze 1990).

17. Su questo punto la *princeps* discordava dalla redazione manoscritta, quanto meno da quella dovuta a Luca Fabiano, recante la data 1488, e conservata a Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, XC sup.43.

comprensibile «*unus libra*», per capire che cosa si nascondesse dietro la misteriosa indicazione Figliucci abbia ricalcolato, o fatto ricalcolare, l'oroscopo di Ficino. Potrebbe essere stata in tal modo correttamente individuata l'effettiva collocazione di Venere in Vergine; il segno potrebbe essere stato riportato sul testo non con il nome, ma con il simbolo grafico corrispondente. Quest'ultimo, come si sa, è molto simile a quello dello Scorpione, tanto che la loro reciproca confusione da parte dei copisti è frequente nei manoscritti astrologici. In fase di composizione il tipografo, scambiando i glifi, potrebbe aver scritto Scorpione anziché Vergine. Comunque siano andate le cose, si può sottolineare che nessuna modifica fu recata all'errata collocazione di Giove in Cancro.

Abû Ma'shar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions). Edited and translated by Keiji Yamamoto, Charles Burnett, 2 voll.: I. *The Arabic Original*, pp. xxvii, 620; II. *The Latin Versions*, pp. xxxiii, 578, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

In questi ultimi cinque anni gli studi sull'astrologia araba hanno ricevuto un forte impulso, soprattutto dalle edizioni critiche di tre opere di Abû Ma'shar Ja'far ibn Muhammad ibn 'Umar al Balkhî, conosciuto in Occidente come Albumasar: dopo l'edizione a cura di Richard Lemay della *Grande introduzione all'astrologia* (Napoli 1995) e della sua versione abbreviata ad opera di Ch. Burnett, K. Yamamoto, M. Yano (Leiden 1994), è ora la volta del *Kitâb al-milal wa-d-duwal, De religionibus et fortunae mutationibus liber*, edito da K. Yamamoto e Ch. Burnett (Brill, Leiden-Boston-Köln 2000). I curatori hanno predisposto l'edizione critica sia del testo arabo, sia della versione latina ascritta a Giovanni di Siviglia e hanno aggiunto alcuni passi paralleli di Ibn Abî ar-Rijâl, di Mâshâ'allâh e di al-Kindî. Chiude l'opera un prezioso glossario a due entrate, arabo-latino e latino-arabo ed un breve saggio sulle fonti di Abû Ma'shar e sulla dottrina congiunzionista.

Dell'enorme produzione di Abû Ma'shar, il *De magnis coniunctionibus* appartiene all'età matura, come si evince dal riferimento alla soppressione della rivolta degli Zanj, nel 883, quando l'autore aveva passato i 90 anni. Sull'opera gravava l'accusa di plagio nei confronti di al-Kindî, espressa nel secolo scorso da O. Loth (*Al-Kindî als Astrolog*, Morgenlandische Forschungen, Festschrift H.L. Fleischer, Leipzig 1875) e ribadita da G. Sarton (*Introduction to the History of Science*, New York 1927, I, p. 568) e ancora sostenuta da D. Pingree, seppure limitatamente al capitolo 8 del secondo libro (in: *Dictionary of Scientific Biographies*, ed. C.C. Gillispie, New York 1970, I, p. 36). L'edizione integrale dell'epistola (*risâla*) di al-Kindî in appendice al primo volume (*de regno Arabum et eius quantitate*) rende giustizia di questa accusa, come dichiarano i curatori nella prefazione (vol. I, p. XIV). Il *De magnis coniunctionibus* esercitò un influsso enorme sull'astrologia storica nel medioevo latino a far tempo dal XII secolo: la teoria delle congiunzioni planetarie, massimamente di Saturno e Giove, non perderà completamente credito in Occidente fino al declino stesso dell'astrologia, come è testimoniato da astrologi del XVI secolo, come Cipriano Leowitz, e del XVII, ad esempio Alfonso Zoboli. La teoria congiunzionista, pur se non ha la sua origine nell'astrologia araba, ha sviluppato in lingua araba la sua trattatistica maggiore. Due sono le vie principali su cui si mosse l'astrologia nei paesi dell'Islâm: quella rappresentata dalla tradizione tolemaica e dall'assimilazione dell'antica astrologia greca, ed un'altra, fondata sulla rielaborazione persiana degli elementi astrologici greci con una contaminazione di elementi indiani. Nei primi due secoli della sua storia, l'astrologia araba subì profondamente l'influsso persiano e persiani furono gran parte degli astronomi e astrologi del periodo abbaside, che portarono ciò che era proprio della loro tradizione nella nascente letteratura astrologica araba. Costoro accettarono la lingua e la religione dei conquistatori: nel volgere di un secolo quasi la metà del lessico persiano letterario era arabizzato. In ogni caso, pochi termini tecnici dell'apotelesmatica sassanide con-

fluirono in quella araba; per la maggior parte si tratta di termini connessi alla vita e alla sua durata, quali la coppia *kadkudâh* e *hilâk*, dai quali viene misurata la vita in potenza e la vita in atto, e la cui trattazione gli astrologi sassanidi poterono leggere nel terzo libro delle *Anthologiae* di Vettio Valente. Altri termini, come *firdâr*, *jâr bakhtâr*, *sâlkhudâh*, considerano periodi successivi al nascere e ne determinano la quantità temporale e la sua qualità, buona o cattiva, accrescitiva o diminutiva dello stato originario. Questi termini, e le tecniche loro corrispondenti, non hanno origine nell'astrologia sassanide, né sono frutto dell'elaborazione di astrologi sassanidi, ma sono una parte fondamentale della genetliologia di lingua greca e si ritrovano tutti nelle maggiori fonti greche di cui disponevano gli astrologi sassanidi: Doroteo, Valente, Tolomeo. Ciò che invece costituisce un'originalità dell'apotelesmatica sassanide è l'aver operato uno spostamento di questi termini dell'astrologia genetliaca a quella cattolica (universale) mediante un processo mimetico.

È difficile pensare che questa operazione sia avvenuta dietro un influsso greco. La letteratura astrologica di lingua greca copre con dovizia il campo della genetliologia e delle interrogazioni, ma è più avara riguardo agli eventi universali. Qui l'autorità maggiore rimane il secondo libro del *Quadrupartito* tolemaico, dove i principi primi riposano sulle eclissi e le lunazioni, sulle quali non è possibile fondare cicli di una qualche regolarità. Al contrario, le congiunzioni di Saturno e Giove si ripetono regolarmente, almeno per quanto è dei loro moti medi, all'incirca ogni venti anni; dopo 12, talora 13, congiunzioni nei tre segni della medesima triplicità, ovvero del medesimo elemento, i due pianeti si congiungeranno nei segni di un'altra triplicità, di elemento diverso, secondo la successione stessa degli elementi del ciclo zodiacale. Compiranno pertanto quattro mutamenti (*intiğâl*) di triplicità nell'arco di circa mille anni, determinando quattro ritmi temporali: una congiunzione minore ogni 20 anni, una media, ogni 60, una grande ogni 240/260 anni ed una massima ogni 1000 anni. Il susseguirsi regolare di questi moti, la successione del loro congiungersi in diversi segni dello zodiaco ovvero in spazi qualitativamente determinati, la dimensione millenaria del loro ciclo, simile ai millenni zoroastriani, furono gli elementi che garantiscono il successo della teoria. Il suo perfezionamento si deve ad Abū Ma^c Shar. Affinché il processo imitativo sia completo, e che fra micro e macrocosmo l'identità sia assoluta, occorre che il mondo sensibile abbia un inizio, a guisa della nascita di un essere umano. Questo fu posto 279 anni prima del presunto diluvio del 3102 a.C. A partire da quell'inizio una serie di cronocratorie planetarie si snoda secondo la tecnica genetliaca che in Vettio Valente è denominata *παράδοσις*, *traditio*, consegna, e che in arabo prenderà il nome di *intihâ'*, punto di arrivo, negli astrologi bizantini *τελείωσις*, nel medioevo latino *perfectio*, più tardi corrotto in *profectio*. Il punto di partenza di queste *perfectiones* fu stabilito nel segno del Cancro, che sorgeva all'atto della nascita del mondo sensibile nella tradizione iranica, e come pianeta detenente la signoria fu scelto quello la cui orbita è più esterna nell'ordine geocentrico: Saturno. Ogni 360 anni l'*intihâ'* muta: per quanto è dei segni secondo la loro successione zodiacale, per quanto è del pianeta cronocratore secondo l'ordine geocentrico dall'alto verso il basso. Il numero 360 è una parte aliquota di un *kalpa* di 4 miliardi 320 mi-

lioni di anni (1/1.200.000), ma solo 1/1000 del grande anno dei Persiani, 360.000, che è alla base del sistema di Abū Maʿshar secondo quanto riferisce al-Bīrūnī (*al-Āthar al-bāqiyah* ... ed. C.E. Sachau, p. 29).

Se teniamo conto della complessa trasmissione delle dottrine astrologiche tra diverse culture ed epoche storiche, sarebbe forse stato opportuno, a completamento di questa ottima edizione, un glossario dei termini tecnici greci e arabi, con i loro equivalenti pahlavi.

G.B.

F. Boll-C. Bezold, *Interpretazione e fede negli astri. Storia e carattere dell'astrologia*, a cura di M. Ghelardi, Sillabe, Livorno 1999, pp. 23, 135.

Il volume a firma di Franz Boll e Carl Bezold, *Sternglaube und Sterneutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, fu edito per la prima volta a Heidelberg nel 1917. Frutto della rielaborazione di un ciclo di lezioni tenute nel 1913 ad Amburgo, su invito di Aby Warburg, dal filologo Boll e dall'assirologo Bezold, si compone di sei capitoli. Il primo, steso da Bezold, mette a fuoco le radici mesopotamiche dell'astrologia. Dei restanti cinque, scritti tutti da Boll, il secondo e il terzo tracciano uno schizzo di storia dell'astrologia; il quarto e il quinto forniscono un breve profilo delle tecniche dell'arte; il sesto discute il 'senso' dell'astrologia. Arricchiti dalla specifica competenza di Bezold, vengono così compendiate in forma divulgativa i risultati degli studi più che ventennali condotti da Boll sui testi astrologici antichi, dalle *Studien über Claudius Ptolemaeus* (1894) al fondamentale *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (1903, rist. anast. Hildesheim, 1967), alle ricerche riunite in *Die Erforschung der antiken Astrologie* (1907), *Das astronomische Weltbild der Alten* (1912), *Das Lebensalter* (1913), cui fecero seguito nel 1916 il saggio *Antike Beobachtungen farbiger Sterne*, e nel 1918 le ricerche su *Astronomische Beobachtungen im Altertum*. Ripubblicato a Heidelberg nel 1918, dopo la morte degli autori il testo conobbe nel 1926 una nuova edizione (di nuovo ristampata nel 1931), a cura dell'egittologo Wilhelm Gundel, che la corredò di un ampio commento. Scomparso nel 1945 anche Wilhelm Gundel, ne uscì nel 1966 una quinta edizione a cura di Hans Georg Gundel: su questa fu condotta la prima traduzione italiana, uscita da Laterza nel 1977 con una importante prefazione di Eugenio Garin, e ripubblicata nel 1979 e di nuovo nel 1985, questa volta con ricco apparato iconografico.

Nel raccogliere le conferenze amburghesi, Boll si proponeva di rendere accessibile a un largo pubblico la visione generale della storia e della natura dell'astrologia, cui filologi, antichisti, storici delle religioni e orientalisti erano approdati nel passaggio fra i due secoli. Nella prefazione alla prima edizione, il filologo negava che gli studi storici potessero ancora condividere quel disprezzo dell'astrologia, che dopo l'Illuminismo sembra diventato quasi un luogo comune; e aggiungeva. «malgrado tutto, la ri-

cerca scientifica si sente oggi obbligata a riprendere lo studio approfondito di un ambito di credenze e di idee che è sopravvissuto a lungo e con tenacia, e che ha dominato più popoli e più epoche di qualsiasi altra fede antica». Con legittima soddisfazione, nel licenziare l'anno dopo alle stampe la riedizione di quel piccolo libro, constatava che l'assunto ad esso sotteso «corrispondeva in realtà ad un bisogno» (p. 27). Allo stesso bisogno – allargare le conoscenze diffuse intorno ad un aspetto non secondario della storia culturale europea, il cui apprezzamento è in grado di revocare in dubbio non pochi luoghi comuni – rispondeva anche l'edizione laterziana, in continuità con la pubblicazione delle conferenze parigine che Eugenio Garin aveva raccolto nel 1976, per il medesimo editore, sotto il titolo *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Si collegava, anche nella scelta non casuale di un titolo diverso da quello dell'originale tedesco, al tentativo di allargare quella riflessione sul significato storico ed epistemologico dell'astrologia, che la generazione di Boll aveva aperto nella cultura internazionale, e che in Garin aveva trovato uno degli interpreti più assidui e prestigiosi; insidiava antiche barriere; metteva in discussione stratificati pregiudizi.

Dedicata a Eugenio Garin, nel suo novantesimo compleanno, la nuova traduzione italiana, condotta da Maurizio Ghelardi insieme con Suzanne Müller, e curata dallo stesso Ghelardi, restituisce al volume il titolo originale, e l'originaria fisionomia di una raccolta di conferenza a due nomi. Introduzione e note puntano a sottolineare gli aspetti per i quali esso si presenta come un classico della cultura tedesca del primo Novecento, più che quelli per i quali è anche uno strumento di intervento in discussioni e battaglie di lungo periodo intorno ai caratteri, alla storia, alla struttura epistemologica dell'astrologia. Non sappiamo se a tali scelte sia sottesa la convinzione che molte di quelle discussioni siano ormai da considerarsi alle nostre spalle; se così fosse, dovremmo forse dichiararci un po' meno ottimisti dei promotori di questa meritoria edizione.

O.P.F.

La recensione sono di Giuseppe Bezza e Ornella Pompeo Faracovi.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Animadversiones</i> | <i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i> |
| <i>Ars deform.</i> | <i>Ars deformationum</i> |
| <i>Ars mem.</i> | <i>Ars memoriae</i> |
| <i>Ars rem.</i> | <i>Ars reminiscendi</i> |
| <i>Articuli adv. math.</i> | <i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i> |
| <i>Articuli adv. Perip.</i> | <i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i> |
| <i>Artificium peror.</i> | <i>Artificium perorandi</i> |
| <i>Asino cill.</i> | <i>Asino cillenico</i> |
| <i>Cabala</i> | <i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i> |
| <i>Camoer. acrot.</i> | <i>Camoeracensis acrotismus</i> |
| <i>Candelaio</i> | <i>Candelaio</i> |
| <i>Cantus</i> | <i>Cantus Circaeus</i> |
| <i>Causa</i> | <i>De la causa, principio et uno</i> |
| <i>Cena</i> | <i>La cena de le Ceneri</i> |
| <i>De comp. architect.</i> | <i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i> |
| <i>De imag. comp.</i> | <i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i> |
| <i>De immenso</i> | <i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> |
| <i>De lamp. combin.</i> | <i>De lampade combinatoria Lulliana</i> |
| <i>De magia</i> | <i>De magia</i> |
| <i>De magia math.</i> | <i>De magia mathematica</i> |
| <i>De minimo</i> | <i>De triplici minimo et mensura</i> |
| <i>De monade</i> | <i>De monade, numero et figura</i> |
| <i>De Mord. circ.</i> | <i>De Mordentii circino</i> |
| <i>De progressu</i> | <i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i> |
| <i>De rerum princ.</i> | <i>De rerum principiis, elementis et causis</i> |
| <i>De somn. int.</i> | <i>De somnii interpretatione</i> |
| <i>De spec. scrutin.</i> | <i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i> |
| <i>De umbris</i> | <i>De umbris idearum - Ars memoriae</i> |
| <i>De vinctulis</i> | <i>De vinctulis in genere</i> |
| <i>Explicatio</i> | <i>Explicatio triginta sigillorum</i> |
| <i>Figuratio</i> | <i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i> |
| <i>Furori</i> | <i>De gli eroici furori</i> |
| <i>Idiota triumph.</i> | <i>Idiota triumphans</i> |
| <i>Infinito</i> | <i>De l'infinito, universo e mondi</i> |
| <i>Lampas trig. stat.</i> | <i>Lampas triginta statuarum</i> |
| <i>Libri Phys. Aristot.</i> | <i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i> |
| <i>Med. Lull.</i> | <i>Medicina Lulliana</i> |
| <i>Mordentius</i> | <i>Mordentius</i> |
| <i>Orat. cons.</i> | <i>Oratio consolatoria</i> |
| <i>Orat. valed.</i> | <i>Oratio valedictoria</i> |
| <i>Praelect. geom.</i> | <i>Praelectiones geometricae</i> |
| <i>Sig. sigill.</i> | <i>Sigillus sigillorum</i> |
| <i>Spaccio</i> | <i>Spaccio de la bestia trionfante</i> |
| <i>Summa term. met.</i> | <i>Summa terminorum metaphysicorum</i> |

*Thes. de magia**Theses de magia*

- BDD *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino*, a cura di G. Aquilecchia, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957.
- BDI *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958 (2^a rist. 1985).
- BOeuC *Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, collection dirigée par Y. Hersant - N. Ordine. *Oeuvres italiennes*, édition critique établie par G. Aquilecchia, Les Belles Lettres, Paris: I. *Chandelier*, introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; II. *Le souper des Cendres*, préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. *De la cause, du principe et de l'un*, introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. *De l'infini, de l'univers et des mondes*, introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; V. *Expulsion de la bête triomphante*, introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999 (2 voll. con paginazione continua); VI. *Cabale du cheval pégaséen*, préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dragon, 1994; VII. *Des fureurs héroïques*, introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. *Oeuvres complètes, III. Documents, 1. Le procès*, intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
- BOI *Opere italiane*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 1999, 4 voll.
- BOL *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Morano, Neapoli [Le Monnier, Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I,_I (Neapoli 1879), I,_{II} (Neapoli 1884), I,_{III} (Florentiae 1889), I,_{IV} (Florentiae 1889); II,_I (Neapoli 1886), II,_{II} (Florentiae 1890), II,_{III} (Florentiae 1889); III (Florentiae 1891).
- BPA *Praelectiones geometricae - Ars deformationum*, testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964.
- BUI *De umbris idearum*, a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Olschki, Firenze 1991.
- MMI *Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Agorà Edizioni, La Spezia 2000.
- Documenti* *Documenti della vita di Giordano Bruno*, a cura di V. Spampinato, Olschki, Firenze 1933.
- Firpo, *Processo* L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Salerno Editrice, Roma 1993.

- Salvestrini, *Bibliografia*
 Spampanato, *Vita*
 V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Sansoni, Firenze 1958.
 V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, con documenti editi e inediti, Principato, Messina 1921, 2 voll. con paginazione continua.

TOMMASO CAMPANELLA

- Afor. pol.* *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, Ist. Giuridico dell'Università, Torino 1941, pp. 89-142.
Antiveneti *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1944.
Apologia *Apologia pro Galileo*, Francofurti, impensis G. Tampachii, typis E. Kempfferi, 1622, in *Opera latina*, I, pp. 475-532.
Art. proph. *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977.
Astrol. *Astrologicorum libri VII*, Francofurti, sumpt. Godefridi Tampachii, 1630, in *Opera latina*, II, pp. 1081-1346.
Ath. triumph. *Atheismus triumphatus*, in *Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...*, Parisiis, apud T. Dubray, 1636, pp. 1-252.
Città del Sole *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Laterza, Roma-Bari 1997.
Discorsi ai principi *Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici*, a cura di L. Firpo, Chiantore, Torino 1945, pp. 91-164.
Epilogo *Epilogo Magno*, a cura di C. Ottaviano, R. Accademia d'Italia, Roma 1939.
Gent. *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, apud T. Dubray, 1636, pp. 1-63.
Lettere *Lettere*, a cura di V. Spampanato, Laterza, Bari 1927.
Lettere 2 *Lettere 1595-1938*, a cura di G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000.
Medic. *Medicinalium libri VII*, Lugduni, ex officina I. Pillehotte, sumptibus I. Caffin et F. Plaignard, 1635.
Metaphysica *Metaphysica*, Parisiis, [apud D. Langlois], 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1961.
Mon. Francia *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 373-597.
Mon. Messia *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1995.
Mon. Messiae *Monarchia Messiae*, Aesii, apud G. Arnazzinum, 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1960.
Mon. Spagna *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. A cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 1-371.
Op. lat. *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1975, 2 voll.
Opuscoli *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951.
Phil. rat. *Philosophia rationalis*, Parisiis, apud Io. Dubray, 1638.
Phil. realis *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, ex typographia D. Houssaye, 1637.

- Phil. sens.* *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Vivarium, Napoli 1992.
- Poesie* *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino 1998.
- Praedest.* *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, apud T. Du-bray, 1636, pp. 64-326.
- Prodromus* *Prodromus philosophiae instauranda*, Francofurti, excudebat J. Bringerus, sumptibus G. Tampachii, 1617, in *Opera latina*, I, pp. 28-86.
- Quaestiones* *Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, ex typographia D. Houssaye, 1637.
- Reminiscentur* *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, Cedam, Padova 1939 (ll. I-II); Ol-schki, Firenze 1955 (l. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); ivi, 1960 (l. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*).
- Senso delle cose* *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925.
- Sens. rer. 1620* *De sensu rerum et magia*, Francofurti, impensis G. Tampachii, 1620 (in *Opera latina*, I, pp. 87-473).
- Sens. rer. 1637* *De sensu rerum et magia*, Parisiis, apud Io. Du Bray, 1637.
- Syntagma* *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di V. Spampanato, Bestetti e Tumminelli, Milano 1927.
- Theologia* *Theologia*, a cura di R. Amerio, Vallecchi, Firenze; poi: Cen-tro di Studi Umanistici, Roma 1949 –
- Tommaso Campanella* *Tommaso Campanella*, testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1999.
- Amabile, Castelli* L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*, Morano, Napoli 1887, 2 voll.
- Amabile, Congiura* L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli 1882, 3 voll.
- Firpo, Bibliografia* L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, V. Bona, Torino 1940.
- Firpo, Processi* L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Ca-none, Salerno, Roma 1998.
- Firpo, Ricerche* L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2000)*

BERLIN

STAATSBIBLIOTHEK

cod. it. fol. 24, **2** 548

BOLOGNA

BIBLIOTECA DELL'ARCHIGINNASIO

B 1856-B 1945, **1** 146

B 1860, **1** 153-160

B 1861, **1** 147

CITTÀ DEL VATICANO

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

Reg. Lat. 2023, **1** 148

Urb. Lat. 861, **2** 551

Vat. Lat. 6194, **2** 565

Vat. Lat. 6195, **2** 565

Vat. Lat. 6416, **2** 565

Vat. Lat. 7180, **1** 202

ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER
LA DOTTRINA DELLA FEDE

INDEX, *Diari* I, **1** 162, 167; **2** 565

Index, *Protocolli* A, **1** 162; **2** 563

Index, *Protocolli* G, **1** 152, 162

Index, *Protocolli* K, **2** 563

Index, *Epistole* IV, **2** 565

Index, XVIII.1, **1** 163

Index, XXIII, **2** 565, 567

Sant'Offizio (S.O.), *Decreta*, 1565-
67, **1** 163

S.O., *Decreta*, 1567-1571, **1** 162

S.O., *Decreta*, 1571-1574, **1** 162

S.O., *Decreta*, 1574-1575, **1** 162

S.O., *Stanza storica*, EE.1.b, **1** 153-
155, 157, 158

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

Fondo Borghese I, **1** 202

FIRENZE

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE

Magliabechiano VIII.5, **1** 204

Magliabechiano VIII.6, **1** 204, **2**
551

Magliabechiano VIII.27, **1** 204

Magliabechiano VIII.30, **1** 204

Magliabechiano VIII.42, **1** 204

Magliabechiano VIII.1400, **1** 204

Magliabechiano VIII.1564, **1** 206

Magliabechiano X.15, **1** 204

Magliabechiano XXIV.127, **2** 550

Magliabechiano XXXVII.82, **2**
549

ms. Conventi Soppressi, G.4.826, **2**
356

ms. II.V.43, **2** 550

ms. II.IX.39, **2** 356

Nuove accessioni 1017, **2** 547

BIBLIOTECA RICCARDIANA

ms. 76, **2** 372

ms. 2505, **2** 548

LONDON

BRITISH LIBRARY

Royal 14.A.XX, **2** 550

* Le cifre in grassetto indicano il fascicolo della rivista e sono seguite dal riferimento alla pagina.

LUCCA

BIBLIOTECA STATALE
ms. 2618, 2 548

NAPOLI

BIBLIOTECA NAZIONALE
ms. X.F.35, 1 202
ms. XIII.D.81, 2 548

PARIS

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
ms. Latin 14071, 1 203

SIENA

BIBLIOTECA COMUNALE
ms. K.V.42, 2 551

SUBIACO

ABBZIA DI SUBIACO
Archivio Colonna, III.BB.XCIII, 1
190

TRENTO

BIBLIOTECA COMUNALE
ms. 2505, 2 548

INDICE DELL'ANNATA VI
(Anno 2000)

*1600-2000. Quattrocento anni dal rogo di Giordano Bruno in Campo de' Fiori -
Disegni di Carlo Lorenzetti e Ottavio Mazzonis*

| Studi | fasc. | pag. |
|--|-------|------|
| M.G. Accietto-Gualtieri, <i>La conservazione come concetto metafisico-teologico nel pensiero di Tommaso Campanella</i> | 1 | 9 |
| A. Bönker-Vallon, <i>L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul significato del De l'infinito, universo e mondi di Giordano Bruno per la scienza moderna</i> | 1 | 35 |
| L. Catana, <i>Bruno's Spaccio and Hyginus' Poetica astronomica</i> | 1 | 57 |
| D. Giovannozzi, « <i>Porphyrius, Plotinus et alii Platonici</i> ». <i>Echi neoplatonici nella demonologia bruniana</i> | 1 | 79 |
| M.-P. Lerner, <i>Sur la page de titre du De sensu rerum et magia (Francfort 1620)</i> | 1 | 105 |
| C. Lüthy - W.R. Newman, <i>Daniel Sennert's earliest writings (1599-1600) and their debt to Giordano Bruno</i> | 2 | 261 |
| A. Maggi, <i>The language of the visible: the Eroici furori and the Renaissance philosophy of imprese</i> | 1 | 115 |
| V. Perrone Compagni, « <i>Minime occultum chaos</i> ». <i>La magia riordinatrice del Cantus Circaeus</i> | 2 | 281 |
| D. Quaglioni, « <i>Ex his quae deponet iudicetur</i> ». <i>L'autodifesa di Bruno</i> | 2 | 299 |

Lettere Bruniane

*L'individualità tra divino e umano. Lettere Bruniane IV del
Lessico Intellettuale Europeo Roma*

| | | |
|--|---|-----|
| E. Canone, <i>Premessa</i> | 2 | 323 |
| F. Mignini, <i>La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno</i> | 2 | 325 |
| S. Toussaint, <i>L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola</i> | 2 | 351 |
| E. Canone, <i>Il fanciullo e la fenice. L'eterna essenza umana e gli innumerabili individui secondo Bruno</i> | 2 | 381 |
| P.F. Mugnai, <i>Una proposta di lettura per un brano del primo dialogo degli Eroici furori</i> | 2 | 407 |
| M. Fintoni, <i>Figure dell'umanità in Bruno</i> | 2 | 417 |
| G. Paganini, <i>Umano e divino in un contemporaneo di Bruno: l'antropologia di Giusto Lipsio</i> | 2 | 437 |
| M.L. Bianchi, <i>Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme</i> | 2 | 469 |
| C. Buccolini, <i>Contractiones in Bruno: potenza dell'individuo e grazia divina nell'interpretazione di Mersenne</i> | 2 | 503 |

Documenti

| | | |
|--|---|-----|
| U. Baldini - L. Spruit, <i>Cardano e Aldovrandi nelle lettere del Sant'Uffizio romano all'Inquisitore di Bologna (1571-73)</i> | 1 | 145 |
| L. Spruit, <i>I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'Archivio dell'Inquisizione romana</i> | 1 | 165 |

Note

| | | |
|---|---|-----|
| L. Albanese, <i>Bruno e gli Oracoli dei Caldei</i> | 2 | 539 |
| L. Albanese, <i>Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo</i> | 1 | 181 |
| G. Formichetti, <i>L'ottava lettera del fondo Colonna: un inedito campanelliano</i> | 1 | 189 |
| P. Goretti, <i>«Inhonesta consuetudo»: pianelle per piedi di legno</i> | 1 | 195 |
| L. Guerrini, <i>Astrologicorum libri VII. Considerazioni linguistiche e ricognizioni intorno alla tradizione del testo</i> | 1 | 199 |
| L. Guerrini, <i>Nuovi manoscritti di scritture politiche campanelliane</i> | 2 | 547 |
| R. Marchi, <i>Ovidio Montalbani e Giordano Bruno. Teoria del minimo e aspetti della cultura matematica, medica e astrologica nella Bologna del '600</i> | 2 | 553 |
| M. Valente, <i>Prime testimonianze della circolazione del De praestigiis daemonum di Johann Wier in Italia</i> | 2 | 561 |

Cronache e notizie

| | | |
|--|---|-----|
| <i>Il Convegno di Stilo: Tommaso Campanella e la congiura di Calabria nel IV centenario</i> (T. Katinis) | 1 | 211 |
| <i>Il Convegno internazionale di Londra su Giordano Bruno</i> (M. Ruisi) | 2 | 569 |
| <i>Un convegno a Wolfenbüttel su Artes et scientiae all'inizio dell'età moderna</i> (L. Balbiani) | 1 | 213 |
| <i>Io dirò la verità. Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico-documentaria</i> | 1 | 221 |

Recensioni

| | | |
|---|---|-----|
| M.J.B. Allen, <i>Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation</i> , Olschki, Firenze 1998 (O. Pompeo Faraconi) | 2 | 574 |
| W. Wildgen, <i>Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos (1548-1600)</i> , Peter Lang, Frankfurt a. M. ecc. 1998 («Philosophie und Geschichte der Wissenschaften», 38) (D. von Wille) | 2 | 573 |
| <i>Su Bruno e la scienza. A proposito di: H. Gatti, Giordano Bruno and Renaissance Science</i> , Cornell University Press, Ithaca and London 1999 (A. Rossi) | 1 | 215 |

| | | |
|---|---|-----|
| <i>Indice dell'annata VI</i> | | 631 |
| A. Verrecchia, <i>Giordano Bruno - Nachtfalter des Geistes</i> , Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1999 (D. von Wille) | 2 | 576 |
| Marsilii Ficini <i>Opera</i> , réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société Marsile Ficini, Préface de S. Toussaint, Phénix Éditions, Paris 2000, 2 tomes (A. Rabassini) | 2 | 578 |
| Schede | | |
| <i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di Bruno e Campanella) | 2 | 581 |
| Giostra | 2 | 593 |
| Sphaera | | |
| O. Pompeo Faracovi, <i>Astrologia e luoghi comuni</i> | 2 | 605 |
| O. Pompeo Faracovi, <i>L'oroscopo di Ficino e le sue varianti</i> | 2 | 611 |
| O. Pompeo Faracovi, <i>Per la storia dell'astrologia</i> | 1 | 227 |
| G. Giglioni, <i>Hermeneutics of 'divinatio' in Cardano's medicine and astrology</i> | 1 | 230 |
| G. Cardano, <i>Aforismi astrologici</i> , Xenia, Milano 1998 (O. Pompeo Faracovi) | 1 | 237 |
| P. Travaglia, <i>Magic, Causality and Intentionality</i> , Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 (D. Giovannozzi) | 1 | 238 |
| M. Bertozzi, <i>La tirannia degli astri</i> , Sillabe, Livorno 1999 (O. Pompeo Faracovi) | 1 | 240 |
| <i>Abû Ma'shar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)</i> . Edited and translated by K. Yamamoto, C. Burnett, 2 voll.: I <i>The Arabic Original</i> , II <i>The Latin Version</i> , Brill, Leiden-Boston-Köln 2000 (G. Bezza) | 2 | 618 |
| F. Boll - C. Bezold, <i>Interpretazione e fede negli astri. Storia e carattere dell'astrologia</i> , a cura di M. Ghelardi, Sillabe, Livorno 1999 (O. Pompeo Faracovi) | 2 | 620 |
| <i>Abbreviazioni e sigle</i> | 2 | 623 |
| Indice dei manoscritti | 2 | 627 |
| Indice dell'annata VI (2000) | 2 | 629 |

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO, SOTTO LE CURE DELLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA, DAGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®,
PISA · ROMA

★

Aprile 2001

(CZ2/FG9)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

STUDI · 1

BRUNUS REDIVIVUS

Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo

a cura di Eugenio Canone

1998 · pp. XLV - 338 · Lire 50.000

STUDI · 2

LETTURE BRUNIANE

DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

(1996-1997)

a cura di Eugenio Canone

(in preparazione)

TESTI · 1

ORTENSIO LANDO

PARADOSSI

presentazione di Eugenio Canone e Germana Ernst

1999 · pp. XVIII - 232 · Lire 45.000

TESTI · 2

ANTONIO PERSIO

TRATTATO DELL'INGEGNO

DELL'HUOMO

a cura di Luciano Artese

1999 · pp. XII - 316 · Lire 50.000



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

OPERE DI TOMMASO CAMPANELLA



TOMMASO CAMPANELLA

L'ATEISMO TRIONFATO

a cura di
GERMANA ERNST

(in preparazione)



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
Pisa · Roma

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. E.A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice: L. Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Lire 32.000.
2. T. Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di G. Ernst, 2000, pp. 176, Lire 38.000.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che si affianca al progetto delle *Opere di Tommaso Campanella* ed è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca Comunale e dell'Amministrazione Comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da V. Spampanato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

INFORMAZIONI BIBLIOGRAFICHE, SOTTOSCRIZIONI DI ABBONAMENTI ED ORDINI DI VOLUMI DI NOSTRE PUBBLICAZIONI

Tutte le pubblicazioni delle nostre Case Editrici (riviste, collane, varia, ecc.) potranno essere ricercate bibliograficamente e richieste (sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:

www.libraweb.net

Per ricevere, tramite E_mail, periodicamente, l'elenco delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E_mail) all'indirizzo E_mail:

news@libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

★

<http://www.iepi.it>

**BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION,
JOURNALS SUBSCRIPTIONS
AND BOOKS ORDERS
OF OUR PUBLISHING HOUSES' WORKS**

Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works (journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.) through the Internet website:

www.libraweb.net

If you wish to receive periodic information by E_mail on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to send your details (Name and E_mail address) to the following E_mail address:

news@libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

★

<http://www.iepi.it>

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione ed abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa
<http://www.iepi.it>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. + 39 050 878066 (r.a.); telefax + 39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. + 39 06 70452494; telefax + 39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2001): Lire 90.000 (privati Italia); Lire 125.000 (enti Italia)
Subscription (2001): Lit. 140.000 (individuals abroad); Lit. 170.000 (institutions abroad)
Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo (2000): Lire 45.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier International, tel. + 39 055 342174; telefax + 39 055 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

